ZELLER
MONDOLFO

LA FILOSOFIA DEI GRECI
NEL SUO SVILUPPO STORICO

E. Zeller
R. Mondolfo

La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico

Parte III, volume IV
a cura di Raffaello Del Re

IL PENSIERO
STORICO

LA NUOVA ITALIA
EDITRICE

L'opera dello Zeller è quanto di piú esauriente e imponente sia stato scritto sul pensiero greco. La sua profondità, la minuta articolazione, la sensibilità con cui era stata dettata ne facevano un classico aperto al progredire scientifico. Ne fanno fede le cinque edizioni tedesche curate dallo stesso Autore oltre alle due successive integrate dai suoi allievi Lortzing e Nestle.

Per l'edizione italiana (che prevede 18 volumi, sotto la guida di Rodolfo Mondolfo, con l'ausilio di vari collaboratori di speciale competenza e chiara fama) si è creduto di doversi astenere da ogni integrazione sostanziale o rifacimento, fornendo tuttavia un aggiornamento particolarissimo che traccia la storia dei problemi posti dallo Zeller cosí come si sono venuti svolgendo sino ai nostri giorni. Sotto questo aspetto l'opera già monumentale dello Zeller ha ancora aumentato il suo pregio: il commento, dettato con competenza equilibrio e abnegazione ammirevoli, supera per mole il testo originario.

Nulla o quasi nulla di ciò che si è scritto nell'ultimo cinquantennio sulla filosofia greca è sfuggito alla registrazione accurata e paziente, alla critica sagace del curatore: senza tuttavia infarcire o appesantire l'opera, perché il nuovo non si ammassa sull'antico, ma si svolge da esso, come un naturale prolungamento storico. In tal modo l'opera dello Zeller, oltre che la piú importante sull'argomento, resta quanto di piú comprensivo e aggiornato si abbia.

E. ZELLER · R. MONDOLFO

LA FILOSOFIA DEI GRECI NEL SUO SVILUPPO STORICO

PARTE TERZA

VOL. IV

A CURA DI
RAFFAELLO DEL RE

«LA NUOVA ITALIA» EDITRICE
FIRENZE

E. ZELLER - R. MONDOLFO

LA FILOSOFIA DEI GRECI NEL SUO SVILUPPO STORICO

PARTE III
LA FILOSOFIA POST-ARISTOTELICA

Volume IV
I precursori del Neoplatonismo

A CURA DI
RAFFAELLO DEL RE

"LA NUOVA ITALIA" EDITRICE
FIRENZE

PROPRIETÀ LETTERARIA RISERVATA

1ª edizione: febbraio 1979

Testo della 5ª edizione tedesca con nuovi aggiornamenti

Titolo dell'opera originale
Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung
Leipzig, G. R. Reisland, 1923

Traduzione di
Ervino Pocar

STAMPATO IN ITALIA - PRINTED IN ITALY

I PRECURSORI
DEL NEOPLATONISMO

Il presente volume contiene la sezione C del capitolo II della parte III dell'opera zelleriana.

INTRODUZIONE [1]

Carattere generale di questo indirizzo. – La peculiarità 82
dei fenomeni che io riassumo sotto questo titolo consiste

---

[1] [Nota bibliografica sui precursori del neoplatonismo in generale

Testi e fonti: vedi le note bibliografiche relative ai neopitagorici, ai platonici pitagorizzanti, agli stoici platonizzanti, alla filosofia giudeo-greca.

Studi sui precursori del neoplatonismo: a parte le trattazioni su tutta la filosofia greca, difettano opere speciali dedicate complessivamente a tutti i pensatori di questo periodo e indirizzo. Poche pagine sull'argomento nel libro di G. Melli, *La filosofia greca da Epicuro ai Neoplatonici*, Firenze 1922; cfr. anche P. E. More, *Hellenistic Philosophies*, Princeton 1923. Sull'evoluzione speculativa che condusse al neoplatonismo vedi V. De Coster, *Les antécédents du néoplatonisme*; E. Caird, *The Evolution of Theology in the Greek Philosophers*, Glasgow 1903; W. Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin 1930; W. Jaeger, *Nemesios von Emesa*, Berlin 1914; S. Caramella, *Plotino e il Neoplatonismo*, Catania 1938 (nelle quali ultime due opere abbondano anche i riferimenti al periodo preparatorio della speculazione neoplatonica); R. E. Witt, *Albinus and the History of Middle Platonism*, Cambridge 1937; Ph. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague 1953.

Per la conoscenza generale del periodo stesso valgono naturalmente anche i libri che illustrano la fisionomia spirituale e culturale del tempo. Cfr. particolarmente P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum*, Tübingen 1912; E. Neustaat, *Die religiös-philosophische Bewegung des griechisch-römischen Heidentums*, Heidelberg 1920 e *Der Ausgang der Antike*, Berlin 1921; W. Nestle, *Geschichte der griechischen Religiosität*, Berlin 1930-34.

Del resto si vedano le note bibliografiche relative alle singole scuole. – *R. D. R.*].

nel tentativo di giungere mediante la rivelazione divina a una conoscenza e felicità negata al pensiero scientifico. Si poteva ricercare questa rivelazione anzitutto nelle religioni tradizionali e nei sistemi filosofici di intonazione religiosa; se non che, essendo in questo caso insoddisfatti di ciò che era universalmente ammesso e usuale, o si dava a ciò che era noto un senso recondito, o si andava in cerca di cose meno conosciute ricorrendo alle religioni di lontani paesi, ai misteri dei tempi antichi,
83 a filosofemi dimenticati. Per | comprendere però il significato piú profondo di queste rivelazioni, i suoi seguaci devono mettersi in un rapporto con la divinità simile a quello di coloro ai quali la rivelazione fu fatta in origine: il filosofo diventa un servo della divinità e il possesso della vera scienza presuppone la religiosità. E in quanto si ammette che l'uso scientifico della ragione non può raggiungere la conoscenza delle cose divine, si allontana la divinità dal territorio della coscienza comune, dal mondo conoscibile coi sensi e con la ragione, la si considera essenzialmente incomprensibile e assolutamente superiore a ogni contatto col mondo; in quanto però, d'altro canto, il filosofo mira proprio alla rivelazione di questa divinità nascosta, al possesso della verità posta nell'al di là, ci si trova nella necessità di cercare una mediazione, per cui sia possibile che la divinità ultraterrena comunichi con la coscienza umana e col mondo in genere. Oggettivamente questa mediazione è costituita dagli esseri insiti nelle forze divine, nell'anima universale, nei dèmoni, che fanno da intermediari tra la suprema divinità e il mondo sensibile; soggettivamente, invece, dai vari mezzi di purificazione interna e esterna, per cui l'uomo si mette in grado di ricevere la sapienza superiore. Ma in Grecia, nel periodo a cui ci riferiamo, queste dottrine non possono ancora svilupparsi fino a formare un sistema piú ampio.

Sua presunta derivazione dall'Oriente. – Questo indirizzo di pensiero è talmente in contraddizione con le solite tendenze dello spirito greco, che fino ai nostri tempi si credette, quasi senza eccezione, che esso non si dovesse far derivare dall'evoluzione interna della filosofia greca, ma da influssi stranieri, orientali. Persino uno studioso di valore come il Ritter[2] lo definisce semplicemente come « diffusione di pensiero orientale tra i greci». Ma per quanto sia diffuso questo concetto, altrettanto difficile | è indicare esattamente le dottrine che i precursori 84 del neoplatonismo avrebbero derivato dagli orientali e le fonti donde le avrebbero attinte. Si è notato, anzitutto, a proposito del pensiero religioso dell'età alessandrina, che nell'impero mondiale macedone e romano la fusione dei greci cogli orientali doveva produrre la tendenza a riunire vicendevolmente le due forme di cultura, a superare i loro contrasti e a realizzare per tutti i popoli un'unica religione e un'unica filosofia. A questa forma di civiltà universale il popolo greco avrebbe contribuito con la sua filosofia, l'Oriente con la sua religione: da quella deriverebbe la formula pura e astratta dell'idea di Dio, da questa lo stimolo a rendersi conto del divino come di una potenza direttamente presente, e il bisogno di una rivelazione graduale; tutti e due gli elementi si concilierebbero nella fede in mediatori divini. Si sono designati dunque i sistemi di questo tipo come la filosofia dell'impero universale, e si è cercato di caratterizzare tale filosofia da un lato con la trascendenza del divino, dall'altro col postulato della vita ascetica o contemplativa[3]. Ma per quanto queste osservazioni contengano una parte di vero, tuttavia non possono ba-

---

[2] *Gesch. d. Phil.* IV 522.

[3] Cfr. GEORGII, nell'ottimo lavoro *Über die neuesten Gegensätze in Auffassung der alexandrinischen Religionsphilosophie*, nella *Zeitschrift f. histor. Theol.* 1839, 3, pp. 33 sgg., 41 sgg.

stare alla soluzione del presente quesito. Il concetto di « filosofia dell'impero universale», come è formulato dal Georgii, appare da un lato troppo ristretto e dall'altro troppo ampio. Alla filosofia dell'impero universale bisognerebbe assegnare tutti i sistemi postaristotelici, poiché tutti presuppongono la fusione di elleni e barbari attuata da Alessandro Magno e tutti recano quindi l'impronta di quel cosmopolitismo, del quale anche il sincretismo religioso degli alessandrini è soltanto una forma particolare[4]; ma nella maggior parte di essi non si ri-
85 scontrano punte o ben poche influenze orientali. | Quando,
d'altronde, il Georgii enumera le tre forme principali di quella filosofia (nel campo del monoteismo ebraico la filosofia religiosa di Filone, il cristianesimo e la Cabbala, in quello delle concezioni orientali lo gnosticismo, in quello ellenico la Stoa e il neoplatonismo), considera come appartenenti alla filosofia anche fenomeni di natura essenzialmente religiosa, accogliendo i quali si ampliano all'infinito i limiti in cui deve contenersi la storia della filosofia. D'altronde, posso ammettere soltanto in parte che la coscienza della presenza immediata del divino nel mondo costituisca l'aspetto caratteristico del pensiero orientale. Questa coscienza si riscontra anche nella filosofia greca; dopo Senofane, Parmenide e Eraclito essa ha trovato nel panteismo stoico un'espressione che appariva troppo forte perfino alla speculazione semi-orientale di Filone e dei suoi successori: gli stoici insegnavano un'immanenza attuale di Dio nel mondo, gli ebrei alessandrini e i neoplatonici soltanto un'immanenza potenziale. È esatto soltanto questo, che l'ipotesi di rivelazioni soprannaturali e l'esigenza di un contatto mistico e sopra-razionale con la divinità, o furono estranee alla filosofia greca nel suo periodo clas-

---

[4] Si vedano, al riguardo, le nostre osservazioni sul cosmopolitismo stoico, Parte III, vol. I, p. 306 [5].

sico, o per lo meno non ebbero per essa un profondo significato [5], e anche in seguito, fino al sorgere del neopitagorismo, si manifestano soltanto episodicamente [6]; e in ciò si può anche riconoscere, accanto al contrasto fondamentale tra l'indirizzo religioso e quello filosofico, la differenza che intercorre tra il limpido spirito ellenico e la mancanza di libertà intellettuale, caratteristica dell'Oriente. | Per quanto riguarda invece la formula 86 teorica dell'idea di Dio, si potrebbe affermare, viceversa, che la trascendenza del divino è peculiare alla concezione orientale. È ben vero che la scienza greca trovò persino nella religione ebraica materia sufficiente per polemizzare contro gli antropomorfismi, e il concetto piú astratto di Dio che hanno gli ebrei di Alessandria si fonda anzitutto su pensieri platonici e aristotelici. Ma la ragione di ciò sta nel carattere generale della religione e nel suo rapporto con la filosofia, e per questo riguardo la religione greca ha ben pochi vantaggi rispetto a quelle orientali, tanto che proprio essa offriva numerosi argomenti alla critica delle concezioni antropomorfe di Dio. Se consideriamo invece l'elemento fondamentale del rapporto religioso, vedremo che non solo l'ebraismo, ma persino le religioni naturalistiche dell'Oriente possiedono quell'idea della superiorità del divino sul mondo, quella predilezione dell'esaltazione religiosa, che trova la sua piú recisa espressione teoretica nella trascendenza filoniana e neoplatonica. Ma quest'ultima ebbe i suoi presupposti filosofici in Platone e in Aristotele, per cui ci si domanda ancora fino a qual punto giunga la necessità di ricorrere a influssi orientali per spiegare la successiva

---

[5] Com'è problematico, ad es., in Platone, il significato dogmatico delle rappresentazioni di dèmoni e di una rivelazione superiore, e quanto piú in basso, rispetto al sapere scientifico, egli colloca quell'entusiasmo che per Filone e Plotino occupa il grado piú elevato!

[6] Per es. nella demonologia di Senocrate e nella difesa della divinazione degli stoici.

evoluzione di questa tendenza. Nemmeno la dottrina dell'emanazione, nella misura in cui si trova nel periodo di cui qui ci occupiamo [7], permette di stabilire con certezza un nesso con l'Oriente. Le forze della natura e dello spirito umano sono considerate infatti come emanazione della divinità, nel senso piú rigoroso, per la prima volta dagli stoici, ai quali Filone e Plotino devono tanto, proprio per quanto riguarda il concetto delle forze divine; il pensiero che la perfezione degli esseri derivati |
87 diminuisca in proporzione della loro distanza dall'ente primordiale, ha una parte importante nella filosofia aristotelica; e quanto dovesse avvicinarsi al sistema dell'emanazione nel tentativo di fondere l'immanenza stoica colla trascendenza aristotelico-platonica, lo si può vedere, tra l'altro, dal *De mundo* [8]. Ma anche prescindendo da quei precursori, era tanto difficile evitare, nella derivazione del finito dall'assoluto, questo sistema (se non si voleva identificare l'assoluto panteisticamente con la sostanza universale né limitarlo dualisticamente con la medesima), che non abbiamo alcun diritto di dedurre dall'identità di questa concezione un nesso storico tra due sistemi, qualora non sussistano indizi speciali.

Se dunque esiste già in via pregiudiziale il dubbio che la dipendenza della filosofia greca di quest'epoca dall'Oriente sia davvero cosí stretta come talvolta si ritiene, è d'altra parte ancor piú difficile stabilire da chi sarebbe provenuto quel decisivo influsso orientale. Considerando anzitutto l'Oriente pagano, non si potrà pen-

---

[7] Vedremo che, a rigore, questo termine non si adatta nemmeno al neoplatonismo; ma anche se con esso si pensa, in genere, all'ipotesi di forze divine che in gradazione ordinata conducono dalla divinità giú giú fino al mondo sensibile, troveremo questa idea espressa con una certa determinatezza prima di Plotino solo in Filone, e anche in lui solo in modo incompleto.

[8] Cfr. Parte III, vol. V, p. 665^5; *Sitzungsber. d. Berliner Akad. d. W.* 1885, p. 399 sgg.

sare a un'influenza della religione popolare egizia, della quale tanto Filone quanto i neopitagorici parlano col massimo disprezzo, poiché nessuna delle sue idee peculiari penetra a fondo nella filosofia di cui qui si tratta, anche se talvolta i miti di Iside e Osiride vengono interpretati in senso filosofico. La sapienza segreta dei sacerdoti, a cui si è pensato, è essa stessa molto problematica, e nelle dottrine che qui si tratta di spiegare non c'è nulla che ci autorizzi a supporre una fonte cosí ignota e improbabile. Dai Caldei si sarebbe potuto prendere tutt'al piú la superstizione astrologica che i filosofi neopitagorici o combattono risolutamente o si appropriano
di straforo, | con quella vaga generalizzazione, con cui 88
era passata già da molto tempo nelle concezioni popolari e nella credenza stoica nella divinazione. Il dualismo persiano è certamente abbastanza affine a quello neopitagorico e filoniano perché i filosofi di queste correnti lo possano citare in testimonianza delle loro opinioni; ma proprio le caratteristiche specifiche del primo non si ritrovano in queste ultime. Quel dualismo si fonda essenzialmente sul contrasto di luce e tenebre quali potenze universali della natura, questo invece per un verso sulla distinzione etica tra ragione e senso, per l'altro sulla distinzione metafisica tra spirito e materia; e il suo ulteriore sviluppo si aggira nel primo caso intorno al conflitto dei buoni spiriti coi cattivi, nel secondo caso invece intorno al conflitto dello spirito cogli elementi materiali del mondo e dell'uomo, accanto al quale conflitto l'ipotesi di dèmoni cattivi ha un'importanza subordinata o è addirittura abbandonata. Quando infine si dà gran peso alla somiglianza tra certe dottrine e istituzioni alessandrine e altre indiane, soprattutto buddiste, il Georgii [9] obietta giustamente, specie per quanto

---

[9] *Op. cit.*, p. 60 sgg., dove sono indicate anche le opere precedenti su questa questione. Cfr. il medesimo, p. 55 sgg., per i pretesi elementi persiani, egizi e caldaici in Filone.

riguarda Filone, che le facoltà produttive dello spirito umano possono assumere, in condizioni eguali, anche forme eguali; ma aggiunge altrettanto giustamente che, nel nostro caso, per quanto grande possa apparire a prima vista questa uguaglianza, essa scompare quasi del tutto, se consideriamo il sistema indiano e quello filoniano nei loro principi. Quello è puro panteismo, questo emanatismo dualistico; là tutto deriva dalla divinità, qui da Dio e dalla materia ugualmente originaria; là tutte le cose divenute sono legate alla materialità, qui esistono esseri intermedi immateriali; là il fine supremo è l'autoannientamento, qui l'immersione della divinità nel reale assoluto. Ancor minore è la somiglianza tra il
89 modo di pensare neopitagorico e i sistemi indiani. | Se aggiungiamo che nulla sappiamo di un contatto storico di qualche durata tra i greci e la sapienza indiana[10] e che i testi stessi degli alessandrini e dei neopitagorici, eccettuato il malfido Filostrato, non asseriscono alcuna dipendenza della loro dottrina da quella indiana né dimostrano alcuna conoscenza del carattere indiano, tutto questo nesso dovrà apparirci molto dubbio.

Suoi rapporti con l'ebraismo. – Si potrebbero invece far valere argomenti molto migliori in favore dell'ipotesi che l'ebraismo abbia contribuito non solo al sorgere della filosofia ebraico-alessandrina, ma anche di quella neopitagorica. Anzitutto anche questa, al pari di quella, è sorta, come vedremo, con tutta probabilità in Alessandria, nella città dunque dove l'ebraismo ebbe il piú profondo e importante contatto con la filosofia greca; e non è probabile che in questo contatto gli ebrei siano stati soltanto ricettivi e non abbiano a loro volta influito,

---

[10] Come ho mostrato a proposito del buddhismo, qui sotto, p. 424 sgg., e piú diffusamente nel mio lavoro *Zur Vorgeschichte des Christentums*, in *Zeitschr. f. wissensch. Theol.* XLII (1899), p. 309 sgg.

coll'andar del tempo, sui greci mediante le loro idee religiose. Nell'ebraismo troviamo la piú netta espressione di quelle particolarità in cui abbiamo riconosciuto punti di contatto essenziali tra il tardo pitagorismo e platonismo e il pensiero orientale (da un lato la trascendenza del divino, dall'altro la fede in rivelazioni dirette e la forma profetico-estatica di queste rivelazioni). La religione ebraica, per il suo carattere etico e il suo rigido monoteismo, si accosta molto piú ai sistemi filosofici donde è derivato il neopitagorismo che alle religioni naturalistiche d'Oriente. In territorio ebraico, nella setta degli Esseni troviamo, come si vedrà in seguito, alcune delle piú antiche tracce del neopitagorismo. Nella speculazione ebraica di Filone l'indirizzo comune a entrambe le parti si è sviluppato piú rapidamente e con maggiore
energia | che in tutta la scienza ellenica prima di Plotino. 90
Non sarà un'ipotesi troppo ardita supporre che l'alessandrinismo ebraico e quello greco siano uniti già nelle loro radici, e che tutta questa corrente di pensiero sia sorta dall'attrito e dalla fusione delle due forme di civiltà, ebraica e greca. Senonché dovremo guardarci anche in questo caso dal ritenere che i suoi caratteri specifici siano soltanto elementi eterogenei introdotti dall'esterno nella scienza greca: il maggior contributo lo deve aver recato, invece, proprio la piú vigorosa cultura greca. Non solo la forma scientifica e il metodo del sistema filosofico sono peculiarmente ellenici, non solo i singoli concetti e le singole formulazioni sono derivate in massima parte, persino in Filone, da Platone, da Aristotele, dagli stoici, dai pitagorici; ma tutto l'indirizzo della speculazione alessandrina presuppone lo sviluppo della filosofia greca e riceve da essa i piú svariati apporti. Quando i neoplatonici e i neopitagorici trascurano le ricerche logiche e fisiche e si dedicano quasi esclusivamente alle questioni teologiche, religiose ed etiche, seguono semplicemente la tendenza che domina tutta la filosofia del loro tempo

e che è caratteristica soprattutto di filosofi come Antioco, Cicerone e i loro successori. E come in costoro la combinazione eclettica di teorie originariamente diverse ed eterogenee va di pari passo con la preponderanza dell'interesse pratico sull'interesse scientifico, cosí ritroveremo i medesimi caratteri nei rappresentanti della scuola alessandrina. Quando infine questi ultimi aggiungono alle autorità filosofiche le autorità religiose, quando dichiarano che la filosofia stessa è una rivelazione e un culto e i filosofi strumenti della divinità, quando seguono in parte la religione positiva e in parte una metafisica
91 dualista, | anche questo nuovo orientamento è determinato dalla precedente evoluzione della filosofia. Difatti lo stoicismo si era già messo in un rapporto simile con la religione e aveva espresso, soprattutto dando valore alla divinazione, il bisogno di una rivelazione superiore [11]; d'altro canto questo bisogno doveva essere prodotto e alimentato dallo scetticismo e, in generale, da quel diffuso senso di esaurimento dello spirito scientifico che trova appunto nello scetticismo la sua piú precisa espressione teorica. Quando il pensiero dispera di trovare in sé la verità, è logico che la cerchi al di fuori di sé; quando uno ha perduto la fiducia nella scienza, si dà in braccio alla fede. Ma mentre agli animi piú pacati era sufficiente la fede nelle verità razionali innate, come l'abbiamo vista nell'eclettismo greco-romano, gli spiriti piú tormentati e piú inclini al misticismo continuarono a porre la verità non solo fuori del pensiero scientifico, ma addirittura fuori della coscienza umana, ad aspettarla da una rivelazione divina e a farne dipendere il possesso da tutte quelle mediazioni religiose, grazie alle quali essi speravano di mettersi in comunione con Dio [12]. Questa tendenza

---

[11] Cfr. Parte III, vol. I, p. 318^5 sgg., in part. pp. 346^5 sg., 354^5.

[12] Questa connessione risulta particolarmente chiara in Filone

era naturalmente favorita in sommo grado da un'atmosfera come quella che regnava in Alessandria. Dove tutti credevano nei miracoli e nelle rivelazioni ed erano accessibili alle superstizioni e alle fantasticherie religiose, era facile che anche i filosofi subissero il contagio dell'ambiente, che a loro volta risalissero all'autorità di uomini inviati da Dio come Pitagora e facessero il tentativo di mettersi in comunicazione con Dio mediante la speculazione mistica e la vita ascetica, conquistandosi in questo modo la verità scomparsa ormai dalla coscienza scientifica. | Ma per quanto sia stato importante l'im- 92
pulso che la filosofia alessandrina ricevette da questo lato, essa appartiene tuttavia, in quanto al contenuto, al mondo greco, e quantunque vi si trovino commisti influssi orientali e elementi culturali greci, questi ultimi appaiono piú forti e predominanti.

Nel suo sviluppo ulteriore questa scuola si scinde però in due rami, uno puramente greco e uno greco-ebraico. In seguito alla loro comune origine c'è tra loro una grande affinità, e tutti e due si sono influenzati a vicenda, agendo anche sul futuro svolgimento della filosofia greca; dobbiamo quindi occuparci di entrambi. Invece il cristianesimo alessandrino, che si potrebbe considerare come una terza forma di questo indirizzo speculativo, oltrepassa i limiti che ci siamo prefissi, sia perché si è diramato solo piú tardi dall'ebraismo e, a quanto pare, non ha mai agito profondamente sulla scienza greca, sia perché l'elemento cristiano vi predomina talmente su quello ellenico, che dobbiamo lasciarne l'esposizione agli storici del cristianesimo[13].

(cfr. Parte III vol. III, p. 9^5 n. 12, e qui sotto, p. 564 sgg.); ma la si dovrà ammettere nell'eclettismo di questi secoli in genere, e in particolare quanto alla sua credenza nella rivelazione.

[13] [NOTA SUGLI INFLUSSI ORIENTALI NEI PRECURSORI DEL NEOPLATONISMO

Indubbiamente lo Zeller ha ragione nell'affermare il carattere prevalentemente ellenico della speculazione di questo periodo, contro coloro che tendono a riscontrarvi una marca tipicamente orientale; egli peraltro esagera nel ridurre al minimo l'influenza dell'Oriente. In via preliminare, bisogna dir subito che la straordinaria commistione di culture e di religioni nell'Impero Romano e la diffusione grandissima dei culti esotici in Grecia e in Roma non potevano non implicare un contatto profondo della filosofia greca col pensiero dei Persiani, degli Egizi e degli Ebrei, ed anche una lontana risonanza in Occidente della speculazione indiana. Ed è probabile che il neopitagorismo, come suppongono Überweg-Prächter, sia nato in Alessandria, centro internazionale dove il pensiero ellenistico si incontrava con le tradizioni religiose e teosofiche dell'Egitto stesso e del prossimo Levante (cfr. *Grundriss*^{12}, I 516). Ed è da credere senz'altro che il piú tipico e prestigioso rappresentante di quella scuola nel suo aspetto religioso, Apollonio di Tiana, abbia effettivamente visitato, come asserisce il suo pur tanto fantasioso biografo, i paesi orientali, quantunque non si possa saper nulla di preciso in proposito. Filone, dal canto suo, è per lo meno altrettanto ebreo quanto ellenizzante nel suo indirizzo speculativo. D'altra parte, l'influenza del dualismo persiano è evidente in Plutarco, sebbene la sua concezione della doppia anima cosmica sia, come io penso, essenzialmente ricavata da premesse platoniche (cfr. *infra*); e la medesima religione zoroastriana coopera, insieme col giudaismo, anche a determinare l'atteggiamento di Numenio, che professa egli pure, a modo suo, un dualismo metafisico. Nell'ideale ascetico di neopitagorici e platonici è poi certo da riconoscere anche un qualche riflesso del costume bramanico, del quale, dati i rapporti con l'India seguiti alla spedizione di Alessandro Magno, e piú intensi di quanto comunemente non si creda, i Greci del I e II secolo d.C. erano ben a conoscenza. Infine, se è vero che la nozione della remota trascendenza di Dio, e l'esigenza di una rivelazione sopra-razionale e di una comunione superiore con Dio stesso, erano preparate dalla evoluzione precedente del pensiero ellenico per un verso, e per l'altro verso dagli stessi misteri ellenici, è pur chiaro che questa visione risente del misticismo e della teosofia che caratterizzano varie manifestazioni spirituali dell'Est. Del resto, quando il paganesimo era già in una fase abbastanza avanzata, per dir cosí, di orientalizzazione, è naturale che al sincretismo religioso si accompagnasse il sincretismo filosofico. – *R. D. R.*].

I

IL RAMO PURAMENTE GRECO: I NEOPITAGORICI, I PLATONICI PITAGORIZZANTI, GLI ULTIMI STOICI

1. La prima comparsa del nuovo pitagorismo; epoca e luogo della sua origine [1]

I misteri pitagorici. – La scuola pitagorica scompare dalla storia in quanto scuola filosofica, come abbiamo

---

[1] [Nota bibliografica sui neopitagorici.

Testi e fonti: Non esiste nessuna raccolta d'insieme dei testi del neopitagorismo. Si hanno frammenti recanti senz'altro il nome di neopitagorici dell'età ellenistico-romana e scritti compilati nella stessa età da scrittori di quell'indirizzo e falsamente attribuiti a pitagorici antichi.

Abbiamo anzitutto abbastanza numerosi frammenti di Nigidio Figulo trasmessi da scrittori tardivi (come Servio e Gellio), alcuni dei quali furon già raccolti dal Riccobonus (Basilea 1579). L'edizione piú recente è quella dello Swoboda (*P. Nigidii Figuli operum reliquiae*: collegit, emendavit, enarravit, quaestiones Nigidianas praemisit A. Swoboda, Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1889).

Del libro Περὶ τοῦ παντὸς φύσεως dello Pseudo-Ocello (o meglio Occelo), per il quale vedi Parte I, vol. II, e in questo volume, *infra*, si ha ora l'edizione critica di R. Harder (Text und Commentar, Berlin 1926).

La maggior parte dei frammenti o titoli di altri scritti pseudepigrafi dei pitagorici antichi (cfr. l'elenco dello Zeller, *infra*) si trova in Mullach, *Fragmenta philosophorum graecorum* I-II, Paris 1861-67 (opera invecchiata).

Le « Lettere dei pitagorici» sono in Hercher, *Epistolographi Graeci*, pp. 601-608. Alla stessa classe di scritti appartengono i notato a suo tempo, durante il quarto secolo. Nella stessa epoca, però, si trovano numerosi indizi che rivelano la diffusione dei misteri orfico-pitagorici; i caratteri

---

Χρυσᾶ ἔπη, falsamente attribuiti a Pitagora, ma in realtà composti non avanti il I sec. a. C. (cfr. Parte I, vol. II, pp. 290, 578, 581 e in questo volume, *infra*). Alle edizioni numerose già indicate in Parte I, vol. II, p. 290, si possono aggiungere le nuove ristampe della celebre traduzione di FABRE D'OLIVET (Paris, Dorbon, 1938 e Paris 1948) e la nuova traduzione del MÉAUTIS (*Le livre de la sagesse pythagoricienne: Traduction et commentaire des Vers dorés pythagoriciens* par G. Méautis, Paris, Dorbon, 1939).

Sotto il nome di Apollonio di Tiana abbiamo una raccolta di lettere (edite dal KAYSER in appendice alla *Vita Apollonii* di Filostrato e dallo HERCHER fra gli *Epistolographi Graeci*), di autenticità peggio che dubbia (la questione sarà toccata *infra*), e inoltre un frammento (probabilmente autentico) del περὶ θυσιῶν. È poi comune opinione che dalla « Vita di Pitagora » di Apollonio sia ricavato uno squarcio del Πυθαγόρου βίος di Giamblico (254-264): altri frammenti attribuiti al Tianèo in Stobeo *Ecl.* I 70, 9 sgg.; II 191, 1 sgg.; 263, 16 sgg.; 20 sgg. Per tutte le questioni relative all'autenticità degli scritti apolloniani cfr. *infra.*

Moderato di Gades: i frammenti, non ancora raccolti a parte, si trovano in Porfirio (*Vita Pythagorae*), in Simplicio e in Stobeo. Figurano nel Mullach.

Nicomaco di Gerasa: l'᾿Αριθμητικὴ εἰσαγωγή è stata edita dallo HOCHE (*Nicomachi Geraseni Pythagorei Introductionis arithmeticae libri II*, rec. R. Hoche, Lipsiae 1866), il relativo commento di Giamblico da E. PISTELLI (Lipsiae 1894), l'᾿Εξήγησις di Giovanni Filopono dallo HOCHE (I vol., Wesel 1864-1865; II vol., Wesel 1867), gli scolii di Soterico dallo stesso HOCHE (Elberfeld 1871). Vedi anche la traduzione inglese dell'Εἰσαγωγή di M. L. D'OOGE, con saggi di Robbins e Karpinski (New York, Macmillan, 1926). Dell'᾿Εγχειρίδιον ἁρμονικῆς di Nicomaco si hanno la vecchia edizione del MEIBOM in *Antiquae musicae auctores septem* (Amsterdam 1659), e quella di C. JAN in *Musici scriptores graeci* (1895). Abbiamo inoltre di Nicomaco un estratto dei Θεολογούμενα ἀριθμητικῆς conservato da Fozio nella Biblioteca (cod. 187), e framm. della stessa opera nei Θεολογούμενα ἀριθμητικά di Giamblico. Vedi l'ed. di quest'ultima opera dell'AST (Lipsiae 1817) e quella del DE FALCO (ivi 1922).

Numenio di Apamea: v. *infra*, nella bibliografia relativa al « platonismo di mezzo ».

Filostrato: la biografia di Apollonio di Tiana (Τὰ εἰς τὸν Τυανέα ᾿Απολλώνιον), dovuta a Filostrato II, ha un posto tutt'altro che trascurabile fra i libri neopitagorici pervenutici. Il testo è pubblicato in *Philostrati opera*, ed. Westermann, Paris 1848 e in *Philo-*

peculiari di questi misteri sono le medesime « astinenze » che si riscontrano già | prima nell'ascetismo orfico[2]. 93

---

strati opera, ed. Kayser, Lipsiae 1870-1871. Testo e traduzione in PHILOSTRATUS, *The Life of Apollonius of Tyana, the Epistles of Apollonius and the Treatise of Eusebius*, with an English translation by F. C. CONYBEARE, 2 voll., London, Loeb Classical Library, 1912. Traduzioni: *Philostratus in honour of Apollonius of Tyana*, translation with introduction and notes by J. S. PHILLIMORE, 2 voll., Oxford 1912; *Die Vita des Apollonius* ins Deutsche übersetzt und erlaütert von E. BALZER, Rudolstadt 1883.

Si può considerare come testo neopitagorico anche l'iscrizione dovuta a un Pitagora trovata in una pietra in Alaschehir nell'Asia Minore. L'iscrizione è riportata da J. KEIL e A. VON PREMERSTEIN, « Denkschriften der Wiener Akademie » 53 (1910) 34, N. 55 e fig. 28 e da A. BRINKMANN, *Ein Denkmal des Neupythagoreismus*, in *Rh. Mus.* 66 (1911).

Infine, figurano tra le fonti per la conoscenza del neopitagorismo anche l'esposizione di Alessandro Poliistore sulla dottrina pitagorica trasmessaci da DIOGENE LAERZIO (VIII 24 sgg.) e quelle di SESTO EMPIRICO sulla stessa materia (*Adv. Mathem.* X 261 sgg.; 281 sgg.).

Scritti moderni riguardanti il neopitagorismo in generale: Oltre alle trattazioni incluse nelle opere dedicate a tutta la filosofia greca o a tutta la filosofia ellenistica, si vedano: A. SCHMEKEL, che nell'importante libro *Die Philosophie der mittleren Stoa* (Berlin 1892) si occupa ampiamente anche dei neopitagorici (pp. 403-39); Th. GARTNER, *Neopythagoreorum de beata vita et virtute doctrina eiusque fontes*, Lipsiae 1877; H. JÜLG, *Neupythagoreische Studien*, Wien 1892; A. DELATTE, *Études sur la littérature pythagoricienne*, Paris 1915; A. GIANOLA, *La fortuna di Pitagora presso i Romani dalle origini fino al tempo di Augusto*, Catania 1921; F. CUMONT, *After-life in Roman Paganism*, New Haven 1922; V. DE FALCO, *L'aritmologia pitagorica nei commenti a Esiodo*, in *Rivista indo-greco-italica* 7 (1923), 25-54; 139-141; E. BICKEL, *Neupythagoreische Kosmologie bei den Römern*, in *Philologus* 79 (1924), 355-369; J. CARCOPINO, *La basilique Pythagoricienne de la Porte Majeure*, Paris 1926 (lavoro interessantissimo fondato su uno dei piú importanti ritrovamenti archeologici degli ultimi tempi); F. CUMONT, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains* (1942); P. MAURY, *Le secret de Virgile et l'architecture des Bucoliques* (1943; vi si tocca il culto dei numeri nel neopitagorismo romano).

Per la « letteratura » concernente i singoli pensatori neopitagorici, si vedano le annotazioni particolari che vengono per ciascuno di essi a suo luogo. – *R. D. R.*].

[2] Cfr. *supra*, Parte II vol. I, p. 29[5] sg. Quanto segue è tolto

Sembra che questo pitagorismo orfico sia stato negli ultimi decenni del quarto secolo uno dei bersagli preferiti dai poeti della «commedia di mezzo», la qual cosa dimostra per lo meno che proprio a quei tempi aveva assunto una certa importanza in Atene, dove era stato importato da Taranto[3]; e le prime notizie che ne abbiamo sono dovute ad alcuni frammenti di quei poeti. Antifane attesta, per esempio, che i seguaci di Pitagora non mangiano esseri animati[4], e per raffigurare un avaro dice che non faceva entrare in casa altro cibo che le cipolle, escludendo persino gli alimenti di cui si nutriva il famoso Pitagora. Da Alessi veniamo a sapere che i seguaci della «vita pitagorica» non mangiavano carne né bevevano vino e si limitavano a pane e acqua, a fichi secchi, sansa di olive e formaggio, e che i loro sacrifici consistevano nel non lavarsi e nel mantenere il piú di-
94 gnitoso silenzio[5]. Similmente | si esprimono Aristo-

---

dal mio saggio *Über den Zusammenhang des Essäismus mit dem Griechenthum*, in *Theol. Jahrbb.* XV, p. 407.

[3] Vi fa riferimento quanto è riportato a p. 97, 3 dei *Tarantini* di Cratino.

[4] In Athen. IV 161a (il resto *ibid.* III 108 sg.): πρῶτον μὲν ὥσπερ πυθαγορίζων ἐσθίει / ἔμψυχον οὐδὲν τῆς δὲ πλείστης τοὐβολοῦ / μάζης μελαγχρῆ μερίδα λαμβάνων λέπει.

[5] Athen. IV 161 b: οἱ πυθαγορίζοντες γὰρ ὡς ἀκούομεν / οὔτ' ὄψον ἐσθίουσιν, οὔτ' ἄλλ' οὐδὲ ἓν / ἔμψυχον, οἶνόν τ' οὐχὶ πίνουσιν μόνοι.

Ibidem: πυθαγορισμοὶ καὶ λόγοι / λεπτοί, διεσμιλευμέναι τε φροντίδες (fantasticherie frammentarie) / τρέφουσ' ἐκείνους· τὰ δὲ καθ' ἡμέραν τάδε· / ἄρτος καθαρὸς εἷς ἑκατέρῳ ποτήριον / ὕδατος.

Ibidem: ἡ δ' ἐστίασις ἰσχάδες καὶ στέμφυλα / καὶ τυρὸς ἔσται· ταῦτα γὰρ θύειν νόμος / τοῖς Πυθαγορείοις.

Ibidem: ἔδει θ' ὑπομεῖναι μικροσιτίαν· ῥύπον, / ῥῖγος, σιωπήν, στυγνότητ', ἀλουσίαν. Non siamo costretti a pensare che la σιωπή anticipi già la echemitia della piú tarda tradizione pitagorica (Parte I vol. II, p. 404 n. 4), d'altra parte nulla è d'ostacolo a questo rapporto.

fonte[6] e Mnesimaco[7], e anche la *Pitagorica* di Cratino il giovane[8] deve aver contenuto raffigurazioni di questo genere. Tra questi asceti pitagorici c'era quel Diodoro da Aspendo[9] che fece parlare di sé al principio del terzo secolo per il suo tenore di vita cinico, benché la notizia che egli l'abbia introdotto per primo tra i pitagorici non possa essere esatta, dopo quanto abbiamo detto or ora. Eudemo ci fa capire poi che la scuola pitagorica era ancora viva ai suoi tempi, quando parla (cfr. Parte I, vol. II, p. 551 sg.) di una teoria appartenente al loro sistema teologico. Alla stessa origine | ci 95 riportano gli ampliamenti che le leggende su Pitagora subirono durante il periodo alessandrino[10]; e dalla stessa cerchia saranno derivate quelle opere mistiche che erano in circolazione già al principio del secondo secolo a. C. col nome di Pitagora[11]. Siccome poi la diffusione del culto segreto orfico-dionisiaco, con cui si connettevano strettamente fin da principio i culti pitagorici[12], è accertata nei secoli posteriori ad Alessandro Magno; siccome quei culti (e lo dimostra la storia dei Baccanali romani) avevano una delle loro sedi principali nella patria del pitagorismo e sopra tutto a Taranto, teatro della sua ultima e splendida fioritura[13]; siccome con

---

[6] In Diog. VIII 38: ἐσθίουσί τε / λάχανά τε καὶ πίνουσιν ἐπὶ τούτοις ὕδωρ. / φθεῖρας δὲ καὶ τρίβωνα τήν τ' ἀλουσίαν / οὐδεὶς ἂν ὑπομένειε τῶν νεωτέρων. Prima lo stesso comico racconta che solo i pitagoristi potevano sedersi, nell'Ade, alla stessa tavola di Plutone (cfr. Parte I vol. I, p. 127), al che un altro ribatte: δυσχερῆ θεὸν λέγεις, εἰ τοῖς ῥύπου μεστοῖσιν ἥδεται ξυνών. Una descrizione simile di lui si trova in Athen. VI 238 c, e *ibidem*, IV 161 e, egli afferma che i pitagoristi hanno elevato a proprio principio il sudiciume (ῥυπᾶν) e gli abiti rozzi (τρίβωνες), solo perché non hanno di meglio, e se solo si offrisse loro del pesce e della carne, si leccherebbero tutte le dita. Nell'utilizzare queste affermazioni, non bisogna naturalmente dimenticare che si ha a che vedere con dei comici, che non si facevano scrupolo di mettere in ridicolo quei tratti che dei pitagorici saltavano loro piú agli occhi, facendone la caricatura; ma già solo l'accordo tra i testimoni dimostra che questa loro descrizione non è di fatto del tutto infondata. Non abbiamo d'altra parte alcun diritto di estendere a tutti ciò che fu rinfacciato ai pitagoristi, e che ad alcuni poteva essere rinfacciato certamente a ragione, come ai contemporanei cinici, cioè la sporcizia e gli φθεῖρες (con Hilgenfeld in *Ztschr. f. wiss. Theol.* XLIII 184) portati all'estremo. Che poi l'ἀλουσία, l'astenersi dai bagni caldi, non sia una prova di poca pulizia, poteva dimostrarlo già Platone, *Symp.* 174 A, e cfr. 223 D, e per quanto riguarda i pitagorici Diog. VIII 33.

[7] In Diog. VIII 37: ὡς πυθαγοριστὶ θύομεν τῷ Λοξίᾳ / ἔμψυχον οὐδὲν ἐσθίοντες παντελῶς.

[8] Diog. *loc. cit.*

[9] Si veda su di lui Parte I vol. II, p. 431 n. 4. Poiché secondo Athen. IV 163 e sg., di Diodoro fanno menzione Timone Fliasio, Timeo di Tauromenio e Sosicrate, egli deve essere stato al suo tempo una personalità molto nota.

---

[10] È certamente impossibile, nella maggior parte dei casi, stabilire con certezza quando siano nate le varie parti della leggenda di Pitagora, e quanto di ciò che ci è stato tramandato da scrittori del terzo e del secondo sec. si sia aggiunto alla vecchia tradizione della scuola solo dopo Aristosseno. Si possono però senz'altro assegnare alla tradizione dell'epoca alessandrina le notizie di Neante, Ermippo, Alessandro Poliistore sugli insegnamenti ricevuti da Pitagora da parte di Caldei, Persiani, Bramani, Traci e Galli (v. Parte I vol. II, p. 388 sgg.), sia per il loro carattere, sia per il silenzio che su ciò osserva ancora Aristosseno; e se, tra i testimoni che ci sono noti, la leggenda del viaggio di Pitagora nell'Ade compare per la prima volta in Ieronimo ed Ermippo, quella della comunità dei beni dei pitagorici in Epicuro e Timeo, la leggenda dei pitagorici, che si sarebbero fatti piuttosto ammazzare che entrare in un campo di fagioli, e le fantastiche rappresentazioni del segreto dell'ordine dei pitagorici in Ermippo, Ippoboto e Neante (si veda vol. cit., pp. 402; 414 n. 2), tutto ciò fa supporre, comunque, che al tempo di questi scrittori la leggenda di Pitagora fosse in continuo sviluppo.

[11] Cfr. Parte I vol. II, p. 301 n. 2.

[12] *Ibidem*, p. 56 sgg., 305 sgg.; *Ztschr. f. w. Theol.* 1899, p. 213 sg. 216.

[13] Sui culti segreti di Bacco, che all'inizio del secondo sec. si erano diffusi a Roma, e che nell'anno 186 a. C., a causa degli eccessi e dei delitti a cui servivano da copertura, portarono ad una inchiesta in tutta Italia e all'esecuzione e all'arresto di migliaia di persone, nonché al divieto del culto stesso, vedi, oltre a Liv. XXXIX 8-19; XL 19, Preller, *Röm. Mythol.* 714 sgg. Da Livio (XXXIX 9, 13, 18, 41; XL 19) si apprende che questi misteri furono portati a Roma parte dall'Etruria, parte dalla Campania, che contavano

questa avanzata esteriore | dei misteri orfici va di pari 96
passo anche la trasformazione panteista della teologia orfica, la quale, a quanto pare, si compí per influsso della metafisica stoica già nel terzo secolo a. C., ed è documentata, all'infuori di altri indizi[14], dalla teogonia «rapsodica», elaborazione importante e tipica di quella precedente[15]; siccome infine proprio dall'unione dei mi-

---

numerosi adepti in tutta Italia, e che le inchieste si protrassero a Taranto fino all'anno 184, nella vicina Apulia fino al 181 a. C. Un'altra prova della diffusione dei misteri dionisiaci nelle antiche sedi della scuola pitagorica è data dal ritrovamento di laminette d'oro, in tombe nelle vicinanze di Turii, appartenenti probabilmente al 300 circa a. C., le cui iscrizioni (in Kaibel, *Inscript. Italiae et Sic.* Nr. 638-642; Comparetti, *Notizie degli scavi*, 1885, p. 150) contengono in parte un'istruzione alle anime partite per l'Ade, e una preghiera a Dioniso e agli altri dominatori dell'aldilà, in parte frammenti di un inno a Demetra, nei quali si è creduto di trovare il nome di Fanes. Per maggiori particolari si veda, nella trattazione citata a p. 10 n. 10, p. 252 sgg., e in Diels, *Festschr. f. Gomperz* (1902), pp. 1, 13 sg.

[14] Reminiscenze della filosofia e teologia stoica si riscontrano, oltre che nella *Teogonia*, negli *Orphica*, ed. Abel, Fr. 4, 160. 164. 165. 166. 250; *Hymn.* 11. 16. 63. 64. 66. 68. La loro utilizzazione storica è però resa difficile dal fatto che ci è del tutto sconosciuta l'epoca di composizione dei passi in cui questi frammenti appaiono. Ma insieme con quanto si può desumere dalla teogonia rapsodica, essi serviranno comunque come conferma dell'influsso antico e duraturo della teologia stoica su quella orfica. Ancora piú probante è il fatto (su cui pp. 320 sg., 327 n. 46) che il Ἱερὸς λόγος (detto anche Διαθῆκαι), già noto a Platone (*Symp.* 218 B; *Leg.* 715 E), esiste in due versioni: quella pagana, piena di concetti stoici (Fr. 4), tramandata dalla *Cohortatio* di Giustino, e quella ebraica (Fr. 5, 6), apparsa insieme ad essa, che Clemente ed Eusebio riportano da Aristobulo. E siccome Aristobulo scriveva verso il 150 a. C. (v. sotto, p. 319 n. 35), la sua elaborazione stoicizzante dell'antico ἱερὸς λόγος orfico deve appartenere al piú tardi alla prima metà del II sec. Una simile fusione di teologia stoica e di misticismo pitagoreo, tanto affine a quello orfico, ci si presenterà presto nei libri di Numa e nel libro pitagorico di Alessandro Poliistore.

[15] A proposito della teogonia rapsodica ho già dimostrato, nella Parte I vol. I, p. 214 sgg., e piú ampiamente in *Ztschr. f. w. Theol.* 1899, pp. 227-269, che Platone, Aristotele, Eudemo, e con ogni probabilità anche Crisippo, la ignoravano, e che le tracce sicure della sua esistenza non risalgono piú in là del I sec. a. C.; mentre essa, a sua

97 steri pitagorici | coll'ebraismo sorse, dopo il terzo secolo a. C., l'essenismo[16], non si può dubitare che questo pitagorismo si sia conservato come forma religiosa di vita e di culto durante il periodo alessandrino, non solo, ma abbia anzi acquistato una diffusione notevole.

La filosofia pitagorica: i « Libri di Numa ». – È molto piú incerto, invece, se durante questo periodo si sia conservata da qualche parte anche la filosofia pitagorica nella tradizione dotta di qualche scuola scientifica. Secondo Aristosseno la scuola pitagorica era estinta ai suoi tempi, verso il 320 a. C.[17], e infatti non la ritroviamo piú dopo quell'epoca in Grecia, benché le sue dottrine miste con quelle platoniche si siano conservate ancora per alquanto tempo nell'Accademia antica. Nella Magna Grecia sarà durata piú a lungo, tant'è vero che un poeta della commedia di mezzo si lamenta dei cavilli coi quali i « tarentini » mettono in imbarazzo i pro-
98 fani[18], | ma con espressioni che si adatterebbero piú ad

---

volta, conosce non solo i fisici del V sec., e l'antropologia platonica, ma subisce innegabilmente l'influsso dominante del panteismo stoico, e che la dottrina che costituiva la massima differenza tra il suo sistema e l'antico, cioè la dottrina di Fanes e del suo inghiottimento da parte di Zeus, non è se non il tentativo di conciliare il panteismo, che fa di Zeus la personificazione di tutte le cose e di tutti gli dei, con la tradizione teogonica, che lo fa sorgere e giungere al potere solo nella quinta generazione di dei; che infine anche il carattere letterario della teogonia rapsodica, specialmente l'ampollosità dello stile e la scipitezza dell'allegoria, fanno pensare all'epoca dell'alessandrinismo e dell'interpretazione stoica dei miti. Da tutte queste considerazioni ho tratto la conclusione che la teogonia rapsodica non può essere stata scritta prima degli ultimi decenni del III sec.; ho ritenuto altresí probabile che la sua origine non sia troppo lontana da quel tempo.

[16] Di ciò in seguito.

[17] Cfr. Parte I vol. II, p. 431.

[18] Dai *Tarentini* del giovane Cratino, che probabilmente non visse prima del III sec., Diog. VIII 37, riporta i versi: Ἔθος ἐστιν αὐτοῖς, ἄν τιν' ἰδιώτην ποθὲν / λάβωσιν εἰσελθόντα, διαπειρώμενον / τῆς τῶν λόγων ῥώμης ταράττειν καὶ κυ-

una scuola di retorica che di filosofia. Verso la fine del III secolo Catone avrebbe ascoltato a Taranto una lezione di Nearco sulla dottrina pitagorica[19]; ma questa notizia ha troppo poche garanzie perché se ne possa dedurre con qualche sicurezza la continuazione di una scuola pitagorica a Taranto[20]. Certo, che il ricordo di Pitagora fosse ancor vivo a quel tempo in Italia appare

---

κᾶν / τοῖς ἀντιϑέτοις, τοῖς πέρασι, τοῖς παρισάμασιν, / τοῖς ἀποπλάνοις, τοῖς μεγέϑεσιν νουβυστικῶς. Così pure Alexis; v. *supra*, p. 18 n. 5.

[19] Cic. *Cato* 12, 39: *accipite enim, optimi adolescentes, veterem orationem Archytae Tarentini... quae mihi tradita est, cum essem adolescens Tarenti cum Q. Maximo* (209 a. C.). Riferito il contenuto dell'orazione, una tirata oratoria contro il piacere, Catone aggiunge che il suo ospite Nearco di Taranto gli aveva raccontato, con riferimento ad una vecchia tradizione, che a quel discorso di Archita avevano assistito Platone e il sannita C. Ponzio. La stessa cosa riferisce Plut. *Cato Maj.* 2, che è però improbabile abbia avuto una fonte diversa dal nostro passo. [Il Glaser in *RE* XVII s. v. *Numa* ammette la possibilità che nella storiella ciceroniana del dialogo cui avrebbe partecipato il Sannita Ponzio insieme con Archita vi possa pur essere l'eco remota di relazioni reali. – *R. D. R.*].

[20] Che Catone infatti abbia allora udito realmente quella orazione non è naturalmente per nulla piú sicuro di quanto lo sia il fatto che abbia effettivamente pronunciato i discorsi che Cicerone gli attribuisce, o di una qualunque delle invenzioni con cui Platone presenta il suo Socrate come in grado di discutere da competente di filosofia eleatica, pitagorica, eraclitea. Se si considera invece che, secondo la confessione di Plutarco, Catone venne a conoscenza della cultura greca relativamente tardi, e che il preteso discorso di Archita (cfr. Parte I vol. II, p. 433 n. 4) è tratto probabilmente da Aristosseno, non si potrà fare a meno di considerare la sua tradizione per tramite di Nearco, come pure la pretesa tradizione orale di un detto architeo nel *Laelius*, 23, 88, come invenzioni di Cicerone. In tal caso non rimane però alcuna garanzia dell'esistenza di Nearco, e meno ancora del fatto che o fosse egli stesso pitagorico (cosa che comunque afferma per primo Plutarco), o fosse per lo meno in relazione con una scuola pitagorica ancora esistente. [Oggi si ammette la storicità di Nearco e del suo incontro con Catone. – *R. D. R.*]. Le pretese relazioni del sannita Ponzio con Archita, quand'anche si fondassero su una reminiscenza storica, non avrebbero nulla a che vedere con la nostra questione, come non vi ha nulla a che vedere la statua eretta a Roma a Pitagora (cfr. vol. cit., p. 403 n. 3) ai tempi delle guerre sannitiche.

non foss'altro dalla leggenda dei suoi rapporti con Numa,
99 che troviamo a Roma poco dopo l'inizio | del II secolo[21],
e dall'uso che Ennio, al principio dei suoi *Annali*,
fece della teoria prediletta dei pitagorici, quando immaginò
che, in un sogno, Omero gli narrasse che la sua
anima era passata prima nel corpo di un pavone e poi
nel suo[22]. Ma anche questa non è una prova della continuazione
della scuola pitagorica. Quel pitagorismo di

---

[21] La prima traccia di essa appare nei libri attribuiti a Numa nel 181 a. C. (v. p. 26 sgg.): sia che questi dessero per pitagorici i filosofemi attribuiti a Numa, o che solo altri li abbiano ritenuti tali, in ogni caso si presuppone che Numa sia stato discepolo di Pitagora, e ciò tanto nel caso che l'autore di quei libri abbia raccolto da altri tale supposizione, quanto nel caso che l'abbia egli stesso inventata, dando origine alla leggenda. A noi del resto è nota quasi esclusivamente per tramite di scrittori che non vi credono piú, come CIC. *Rep.* II 15, 28; *Tusc.* IV 1, 3; LIV. XL 29; PLUT. *Numa* 1. 8. 22, cfr. CASTOR (intorno al 50 a. C.), in PLUT. *Qu. rom.* 10; solo CLEMENTE *Strom.* I 304 D afferma senza scrupolo: Νουμᾶς... Πυθαγόρειος ἦν. [La leggenda è consacrata nelle *Metamorfosi* di Ovidio (XV 7 sgg.) che non manifesta nessun dubbio sulla possibilità cronologica di questa relazione tra Numa e Pitagora.

L'attribuzione alla figura del secondo re romano di un colorito pitagorico doveva risalire a Ennio, il quale, non estraneo alla filosofia e particolarmente alla filosofia pitagorica, rappresentò certo Numa come statista illuminato dalla sapienza e dalla religione; ed è pure probabile che già il personaggio fosse stato cosí caratterizzato da Diocle, lo scrittore greco che si occupò per primo dei supposti monarchi di Roma (cfr. K. Glaser in *RE* s. v. Numa e Altheim, *Röm. Religionsgeschichte*, II 126 sgg.). Avrà influito in proposito il ricordo di Archita, il filosofo reggitore di Taranto. Contro il fantastico accostamento fra Numa e Pitagora sorse piú tardi una reazione, ispirata dal nazionalismo romano, che si rifiutava di vedere nel legislatore dell'Urbe un semplice seguace dei Greci: di questa reazione appunto son documento le confutazioni della leggenda che troviamo in Cicerone e in Tito Livio. Ovidio, invece, serba fede alla tradizione enniana. Plutarco, poi, cerca di conciliare come meglio può questa tradizione con le esigenze della cronologia. V. anche Parte I vol. II della presente opera, p. 610 n. 3. - *R. D. R.*].

[22] I relativi frammenti di Ennio e i passi esegetici dagli scoliasti di Orazio e Persio, PERS. *Sat.* VI 9 sgg.; TERTULL. *De an.* 33 sg. in VAHLEN, *Ennian. poes. rel.* 6.

Numa fu infatti, certo, inventato da persone colte (che in questo caso non erano, in verità, molto colte), e passò soltanto in seguito nella leggenda popolare, ammesso che ne abbia fatto parte in qualche epoca; ma una simile costruzione era egualmente possibile sia che, quando fu formulata, i pitagorici esistessero ancora, sia che non vi fossero piú. Quanto ad Ennio, egli avrebbe potuto attingere la sua conoscenza del pitagorismo dalla tradizione erudita, anche se quella dottrina non avesse avuto piú seguaci da gran tempo; e in questo caso si tratta di una dottrina che non fa parte tanto della filosofia pitagorica, quanto piuttosto dei misteri pitagorici. Anche ciò che può aver contenuto di pitagorico l'*Epicarmo* di Ennio, può esser giunto a sua conoscenza attraverso fonti libresche; ma dai miseri resti di quel poema non si può stabilire quanta parte vi avesse il pitagorismo[23]. Molto piú importante sarebbe ¦ poter 100

---

[23] VAHLEN *op. cit.* 168 sg. ha raccolto i pochi frammenti di Epicarmo che ci sono rimasti; ma non vi si trova nulla di spiccatamente pitagorico; anche le affermazioni che il corpo è terra, lo spirito fuoco, (o anche: *de sole sumptus*) e che Giove non è altro che l'etere (cosí anche nel noto fr. 9 del *Tieste* enniano in CIC. *N. D.* II 2, 4 e altrove), contengono solo ipotesi che nell'antichità si presentano senza alcuna relazione con dottrine filosofiche (cfr. Parte II vol. I, pp. 6^5 n. 5; 16^5 nn. 1 e 6; 30 n. 4) e che proprio i pitagorici non tramandano. In quanto alle scuole successive, quelle ipotesi sono, come è noto, della scuola stoica, ma Ennio le ricava innanzitutto dai poeti greci da lui imitati. Ma anche se si fossero trovati in Ennio elementi pitagorici assai piú numerosi di quelli che vi si possono riscontrare, da questo uso di singole dottrine pitagoriche non si potrebbe ancora inferire che questo poeta abbia avuto una qualunque preferenza per la dottrina pitagorica, e meno ancora che l'abbiano professata i romani arcaici in genere. Lo stesso CICERONE (*Tusc.* IV 1, 2) non trova molti argomenti a sostegno della ipotesi che la dottrina pitagorica sia giunta a Roma già negli antichi tempi. È molto improbabile secondo lui che durante la fioritura della scuola pitagorica nell'Italia meridionale i romani non ne avessero avuto sentore; osservazione che sarebbe giustificata solo nel caso che i romani del sesto e del quinto sec. avessero già mostrato lo stesso interesse per la scienza greca di quelli del primo. Egli si richiama poi alla

dimostrare che contenessero filosofemi pitagorici quei libri che furono attribuiti falsamente al re Numa nel
101 181 a. C.[24]; poiché | quel contrabbando di dottrine

---

leggenda del pitagorismo di Numa, di cui si è parlato prima. E afferma infine che si trovano tracce di rapporti tra gli antichi romani e i pitagorici; tracce che devono essere state alquanto vaghe, se erano tutte come l'unica da lui addotta: che gli uni e gli altri avevano una certa passione per canti e musica (cfr. anche Parte I, vol. II p. 610 sg.). [Cicerone dice fra l'altro: *Mihi quidem Appii Caeci carmen, quod valde Panaetius laudat epistula quadam, quae est ad Q. Tuberonem, Pythagoreum videtur.* Evidentemente egli si riferisce alla raccolta di sentenze composta da Appio in versi saturnii, e citata da Panezio in una sua lettera sulla sopportazione del dolore (cfr. CIC. *De fin.* IV 9, 23). Ma pare che il contenuto della raccolta stessa derivasse piú che altro dai comici e soprattutto da Filemone. Con questo non si esclude che vi potessero essere sentenze riecheggianti la morale pitagorica. – *R. D. R.*].

[24] Maggiori particolari di questo strano avvenimento in LIV. XL 29; VALER. MAX. I 1, 12; PLIN. *H. nat.* XIII 13, 84 sg.; VARRO in AUGUSTIN. *C. D.* VII 34; PLUT. *Numa*, 25; cfr. SCHWEGLER, *Röm. Gesch.* I 564 sgg.; PRELLER, *Röm. Mythol.* 719 sg. Il fatto essenziale è questo: uno scriba, di nome L. Petillio (piú esattamente forse secondo Cassio Emina e Varrone: Terenzio), affermò di avere dissepolto in quell'anno due casse di pietra contenenti, secondo l'iscrizione, una le ossa, l'altra gli scritti di Numa. Questi ultimi constavano di 14 (o 24) libri: per metà latini sul diritto pontificale, per metà greci (per i quali v. nota sg.). Avuta ben presto notizia della scoperta, il pretore Q. Petillio esaminò i libri e, accettando la sua proposta, il Senato li fece bruciare tutti, o per lo meno quelli greci, perché nocivi alla religione. Va da sé che quei presunti libri di Numa erano apocrifi, ed è superfluo dirlo, ma siccome anche qualche erudito moderno era d'opinione contraria, lo SCHWEGLER lo dimostrò esaurientemente. Ed è indifferente che siano stati scavati nel podere di L. Petillio o meno, poiché anche nel primo caso erano stati sotterrati poco prima della scoperta, tanto che Livio stesso li chiama *recentissima specie*; data però la leggerezza con cui si procedeva nell'antichità in casi di mistificazioni letterarie, è possibilissimo, e quasi lo confermano gli argomenti con cui Terenzio-Petillio (secondo CASSIO EMINA in PLIN. *loc. cit.*) cercò di spiegare la buona conservazione di quelle opere, che già lo scavo fosse una menzogna. Pare che intorno all'origine dei libri non sia stata fatta alcuna ricerca piú accurata. HARTUNG (*Rel. d. R.* I 213 sgg.) va invece troppo in là ritenendo che tutto questo racconto sia un mito creato sul modello della leggenda del Tagete etrusco. Da un lato infatti è troppo ben testimoniato (Cassio Emina e Pisone Censorino

pitagoriche nella religione romana presupporrebbe l'esistenza della filosofia pitagorica o dovrebbe essere per lo meno considerato come un tentativo di richiamarla in vita. Ma per quanto sia probabile che quella mistificazione mirasse a un'interpretazione filosofica della religione popolare[25], altrettanto incerta è però l'ipotesi | 102
che per questa via si dovesse introdurre a Roma pro-

---

scrivevano circa 50 anni dopo il fatto, e Varrone deve aver avuto altre fonti oltre ad essi); d'altro lato non si capisce come la leggenda, senza una causa determinata, avrebbe potuto attribuire al fondatore del culto romano opere dannose alla religione. [Anche Valerio Anziate, fonte di Plutarco su questo punto, scrisse nell'età di Silla, cioè in tempo non lontano dal fatto. – *R. D. R.*].

[25] Non sappiamo con precisione il contenuto dei libri di Numa (o meglio di quelli scritti in greco, poiché qui si tratta solo di questi) e pare che già gli antichi scrittori non ne sapessero nulla di preciso: erano stati distrutti anche fin troppo rapidamente e si capisce che non se ne erano potute fare delle copie. Tuttavia se ne può ricavare quel tanto che ne è detto nel nostro testo dalle varie indicazioni. Secondo LIVIO (riassunto qui, come al solito, da Valerio), trattavano *de disciplina sapientiae*, Plutarco li chiama φιλόσοφοι [veramente Plutarco riferisce la notizia di Valerio Anziate « che in quegli scrigni c'erano dodici libri in latino sulla religione e dodici in greco sulla filosofia». – *R. D. R.*]; che però contenessero argomenti teologici, lo si desume dalle aggiunte: il pretore avrebbe trovato *pleraque dissolvendarum religionum esse* e avrebbe dichiarato: μὴ δοϰεῖν αὐτῷ ϑεμιτὸν εἶναι μηδὲ ὅσιον, ἔϰπυστα τοῖς πολλοῖς τὰ γεγραμμένα γενέσϑαι. Alle stesse conclusioni portano le parole di Cassio Emina in Plinio: *eos combustos*, *quia philosophiae scripta essent.* Piú di tutto spiega però l'osservazione di Varrone in Agostino: che erano state esposte le *sacrorum institutorum causae*, le *causae*, *cur quidque in sacris fuerit institutum.* A proposito di queste *causae sacrorum*, esposte con riferimento alla filosofia greca, non si può pensare ad altro che al φυσιϰὸς λόγος (cfr. Parte III vol. I, p. 331[5]) della fede negli dei, alle idee che vi sono contenute; proprio Varrone (*op. cit.* VII 18 sg.) cerca di scoprire in quelle idee la base dei miti e del culto. [Probabilmente la vera ragione per cui i libri furono bruciati non sta in un rispetto per il carattere arcano delle dottrine espostevi, ma soltanto nel fatto che a Roma si vedeva di malocchio qualsiasi propagazione di idee filosofiche, e in particolare di quelle che potevano portare dubbi e discussioni sulla tradizione religiosa, come si rileva dalle frasi di Livio e di Plinio. E si tratta anche di una reazione del nazionalismo romano contro la concezione di Numa quale discepolo dei Greci. – *R. D. R.*].

prio la filosofia pitagorica. I *Libri di Numa* facevano risalire il loro contenuto a Pitagora, preteso maestro di Numa[26]; donde si può ricavare con certezza che erano stati compilati nella cerchia dei «pitagorici». Ogni setta, infatti, suol attribuire le sue opere pseudonime ad autori che passano per autorità di fronte alla setta stessa e a quei lettori a cui esse sono destinate; anzitutto, quindi, al fondatore: gli orfici a Orfeo, i pitagorici a Pitagora. Rimane però ancor sempre da risolvere la questione se quel pitagorico che si serví del nome di Numa per raccomandare i prodotti del suo ingegno, sia stato un filosofo pitagorico, e se i pensieri da lui inseriti nella religione romana fossero derivati da una teoria filosofica particolare, paragonabile alla dottrina neopitagorica sorta piú tardi, o soltanto dalla teologia dei misteri pitagorici, o, in quanto andavano congiunti a questa elementi filosofici, da un altro dei sistemi vigenti in quell'epoca. Secondo me è piú probabile la seconda di queste ipotesi. In effetti l'unica cosa che sappiamo circa il contenuto dei libri di Numa, che davano cioè spiegazioni pericolose per la religione intorno alle origini delle istituzioni religiose, arieggia molto piú la trasfor-
103 mazione stoica | della religione positiva che il contegno conservatore tenuto rispetto a questa dai neopitagorici; e poiché è dimostrato l'influsso della filosofia stoica sulla teologia mistica di quei tempi per opera della teogonia

---

[26] Direttamente lo afferma Livio, il cui *mendacium probabile* non può riferirsi che all'affermazione dei libri stessi di Numa; indirettamente lo si ricava dal fatto che quest'ipotesi si trova già in alcune delle fonti piú antiche, le quali certamente non l'avranno trovato da sé. Cfr. Liv. *loc. cit.*: *adjicit Antias Valerius* (100-80 a. C.), *Pythagoricos fuisse* sc. *libros*, *vulgatae opinioni*, *qua creditur*, *Pythagorae auditorem fuisse Numam*, *mendacio probabili adcommodata fide*. Prima ancora, secondo Plin. *loc. cit.*, L. Calpurnio Pisone Censorino, console nell'anno 134 a. C., aveva detto nel suo racconto, d'accordo con Cassio Emina: *libros septem juris pontificii totidem que Pythagoricos fuisse*.

rapsodica in uno dei due rami principali di essa, quello orfico, è facile supporre che le condizioni non siano state diverse nel secondo ramo, quello pitagorico. Manca invece, sino alla fine del secondo secolo, ogni prova della continuazione o rinascita di una scuola filosofica pitagorica; e tra gli scrittori dei secoli successivi nemmeno quelli, ai quali ogni indizio del suo sopravvivere sarebbe stato gradito, possono averne avuto notizia, perché asseriscono senza reticenze la sua temporanea scomparsa [27]. Ma anche in questo caso la falsificazione alla quale fu imposto il nome del re Numa è un avvenimento molto curioso. Essa ci dimostra infatti che, insieme coi misteri dionisiaci, entrarono in Roma anche quelli pitagorici; e se questi ultimi erano, in confronto a quelli, indubbiamente limitati a una cerchia molto piú ristretta, ci voleva tuttavia una straordinaria fiducia in sé e una grande passione di rafforzare la propria setta per intraprendere, immediatamente dopo le tremende condanne decretate per i Baccanali romani, l'ardito tentativo di modificare la religione di stato secondo le direttive del pitagorismo stoicizzante [28].

---

[27] Porph. *V. P.* 53, probabilmente ancora secondo Moderato, al quale si rifà dal § 48 in poi: καὶ διὰ ταύτην πρωτίστην οὖσαν [l. αἰτίαν] τὴν φιλοσοφίαν ταύτην συνέβη σβεσϑῆναι, πρῶτον μὲν διὰ τὸ αἰνιγματῶδες. La stessa cosa afferma però anche Cic. *Tim.* 1; v. avanti, p. 37 n. 50.

[28] [Oggi vi è chi sostiene, contro lo Zeller, che il pitagorismo, anche come scuola filosofica, non restò completamente estinto con gli inizi del IV secolo, e che appunto tra questa età e il rifiorire della scuola nel sec. I vi fu un proseguimento, sia pur esiguo, della tradizione.

Come rappresentanti della tradizione stessa si citano Diodoro di Aspendo, vissuto verisimilmente fino alle soglie del III sec. (v. la Parte I vol. II, pp. 431-32 della presente opera) ed Eraclide Lembo, fiorito intorno al 180 a. C. I principali assertori di questa veduta sono il Delatte (*Étude sur la littérature pythagoricienne*), il Méautis (*Recherches sur le pythagorisme*) e A. Rostagni (*Pitagora e i pitagorici in Timeo*), il quale afferma che Aresa, qualche tempo dopo l'ultima dispersione dei pitagorici, avrebbe ricostituito in qualche

Alessandro Poliistore. – L'influsso stoico predomina anche nella descrizione della dottrina pitagorica trovata in fonti pitagoriche da Alessandro Poliistore, della quale Diogene ci comunica (VIII 24 sgg.) le linee principali: ed è questo il documento piú antico che possediamo della filosofia neopitagorica. Secondo questa, principio e fondamento di ogni cosa è l'unità. | Dall'unità 104 derivò la dualità indefinita: questa è la materia, quella l'energia efficiente [29]; da tutte e due insieme ebbero origine i numeri, da questi i punti, dai punti le linee, dalle linee i piani, dai piani le figure corporee, da queste ultime (come per Filolao e Platone) i quattro elementi dei corpi percettibili. Gli elementi trapassano completamente uno nell'altro [30]; i loro caratteri fondamentali sono

---

modo la scuola, e avrebbe avuto come discepolo appunto Diodoro di Aspendo.

Si tratta di congetture; e ha ragione il PRÄCHTER (*Grundriss*¹² I 65-66 Anm.), nel mettere in dubbio le argomentazioni del Delatte, il quale non considera come neopitagorici, ma come piú antichi, cioè appartenenti al suddetto periodo intermedio, i frammenti trasmessi da Stobeo sotto il nome di Archita e di Ippodamo e sotto il titolo di « Proemi alle leggi di Zaleuco e Caronda». D'altra parte, anche il tentativo di O. IMMISCH (*Philolog. Wochenschr.* 1923, 27) di mostrare che la dottrina dell'anonimo autore di un Πυθαγόρου βίος presso Fozio (Cod. 249) rappresenti per l'appunto un *Mittelglied* fra vecchio e nuovo pitagorismo viene giustamente contraddetto dal Prächter (l. c.), che attribuisce senz'altro quella trattazione al neopitagorismo (cfr. *infra*).

Per conto mio, io ho l'impressione che le chiare espressioni di antichi scrittori riguardo alla cessazione della scuola nel IV sec. siano rispondenti a verità nel senso che non ci fu piú uno scolarcato regolare; ma è pure credibile che la tradizione non sia mai perita del tutto, nel senso che vi saranno stati dei pitagorici isolati, uno dei quali, per es., avrà compilato i « libri di Numa». – *R. D. R.*].

[29] ἀρχὴν μὲν ἁπάντων μονάδα· ἐκ δὲ τῆς μονάδος ἀόριστον δυάδα ὡς ἂν ὕλην τῇ μονάδι αἰτίῳ ὄντι ὑποστῆναι. L'αἴτιον è la causa efficiente, come appare già dal confronto con la dottrina stoica; v. Parte III vol. I, p. 133 sg.

[30] μεταβάλλειν δὲ (sc. τὰ στοιχεῖα) καὶ τρέπεσθαι δι' ὅλον. Ugualmente, e con le stesse espressioni, gli stoici; cfr. Parte III vol. I, pp. 186 n. 1; 182 n. 4.

(come in Aristotele e negli stoici) il calore, il freddo,
l'umidità, l'aridità; a ciascun elemento compete uno di
questi quale proprietà fondamentale, e, d'accordo con
gli stoici e a differenza da Aristotele, si assegna all'aria
il freddo, all'acqua l'umidità[31]. Luce e tenebre, caldo e
freddo, asciutto e umido esistono nel mondo in parti
eguali; per la preponderanza del caldo, del freddo, dell'aridità
o dell'umidità si distinguono le quattro stagioni[32].
L'universo è un essere vivente e animato, di
forma sferica, nel cui mezzo sta la terra, anch'essa sferica
e abitata in tutta la sua superficie. L'elemento divino
nell'universo, la forza vivificante in tutti gli esseri viventi,
è il calore; il sole, la luna e gli astri sono Dei
perché vi predomina l'elemento caldo; per il calore che
ha in sé l'uomo è affine alla divinità e oggetto della sua
provvidenza[33]. Nell'universo tutto accade, | nelle parti 105
come nel complesso, per opera del fato[34], che, beninteso,
non può essere diverso dalla causalità divina; dal sole
(che è immaginato qui, come in Cleante[35], quale sede
dell'energia conservatrice del mondo) un raggio vivificatore
penetra attraverso l'aria e l'acqua, donde la vita
che è insita anche nelle piante, quantunque non abbiano
anima. L'anima è una propaggine dell'ente eterno e
perciò è immortale; consiste di etere caldo e freddo o,
in altri termini, di fuoco e aria[36]; ha origine dal vapore

---

[31] *Op. cit.* § 26 sg. Secondo questo passo il pitagorico di Alessandro chiamava il fuoco ϑερμὸς αἰϑήρ, l'aria ψυχρὸς αἰϑήρ, l'acqua παχὺς αἰϑήρ. Per le corrispondenti definizioni stoiche v. Parte III vol. I, p. 186^5 n. 2.

[32] Anche per ciò la dottrina stoica offre una parziale analogia (Parte III vol. I, p. 124^5 n. 2).

[33] § 27: i paralleli stoici in Parte III vol. I, pp. 137^5 n. 1, 194^5, 198^5 n. 5, 204^5 n. 1 e altrove.

[34] § 27: εἱμαρμένην τε τῶν ὅλων καὶ κατὰ μέρος αἰτίαν εἶναι τῆς διοικήσεως (cfr. Parte III vol. I, p. 161^5 nn. 1-2. Vedi inoltre quanto segue nel testo).

[35] Su di lui, Parte III vol. I, p. 140^5 n. 1.

[36] § 28: εἶναι δὲ τὴν ψυχὴν ἀπόσπασμα αἰϑέρος καὶ τοῦ

caldo contenuto nel seme[37]; e cosí anche i sensi son fatti dipendere dai vapori caldi[38]. La crescita del bambino è determinata dai numeri armonici; conformemente a questi, si sviluppano le varie attività vitali che esso possiede fin dal principio tutte in germe[39]. L'anima dell'uomo consta di tre parti: l'intelletto (νοῦς), l'animo (ϑυμός) e la ragione (φρένες); la prima di queste parti comprende, pare, ogni attività concettuale, la seconda ogni desiderio e volontà, ma entrambi solo in quanto si riferiscono al sensibile, poiché tutt'e due sono mortali e comuni all'uomo e agli animali, mentre la ragione è 106 immortale e | peculiare all'uomo. La sede dell'anima si estenderebbe dal cuore fino al cervello: in quello risiede l'animo, in questo l'intelletto e la ragione. Queste determinazioni risalgono anzitutto a teorie platoniche, pur essendo modificate in modo originale; rammenta invece gli stoici la teoria che l'anima si alimenti col sangue, che le sue energie siano correnti d'aria, che essa sia invisibile essendo invisibile anche l'etere, che i sensi siano emanazioni delle parti dell'anima che risiedono nel cervello[40]. A queste sentenze filosofiche si aggiunge poi la

---

ψυχροῦ, τῷ συμμετέχειν ψυχροῦ αἰϑέρος· διαφέρειν τε ψυχὴν ζωῆς (come gli stoici distinguono tra ψυχή e φύσις)· ἀϑάνατόν τ' εἶναι αὐτήν, ἐπειδήπερ καὶ τὸ ἀφ' οὗ ἀπέσπασται ἀϑάνατόν ἐστι. Cfr. anche Parte III vol. I, pp. 198^5 n. 5; 204^5 n. 1. La natura eterea dell'anima deriva però anche da una antica tradizione orfico-pitagorica, e viene presto messa in relazione con la sua immortalità.

[37] § 28, cfr. Parte III vol. I, p. 200^5 sg. Secondo la nostra esposizione il seme stesso dovrebbe essere una emanazione (σταγών) del cervello.

[38] § 29: τήν τ' αἴσϑησιν κοινῶς καὶ κατ' εἶδος τὴν ὅρασιν ἀτμόν τιν' εἶναι ἄγαν ϑερμόν. Mentre l'acqua e l'aria lo ostacolano col loro freddo, si formano le idee; ugualmente per gli altri sensi.

[39] § 29, dove specialmente le parole ἔχειν δ' ἐν αὐτῷ πάντας τοὺς λόγους τῆς ζωῆς ricordano gli stoici λόγοι σπερματικοί (vol. cit., pp. 144^5 n. 1; 162).

[40] § 30: φρένες e νοῦς sarebbero nel cervello, σταγόνας δ' εἶναι ἀπὸ τούτων τὰς αἰσϑήσεις... τρέφεσϑαί τε τὴν ψυχὴν ἀπὸ τοῦ αἵματος· τοὺς δὲ λόγους ψυχῆς ἀνέμους εἶναι· ἀόρατόν τ' εἶναι αὐτὴν καὶ

credenza orfico-pitagorica nei misteri. Le anime, vi si dice, si aggirano, dopo uscite dal loro corpo, in forma simile a questo, nell'aria; il curatore delle anime Ermete conduce quelle pure davanti al Dio supremo[41], mentre le impure sono legate dalle Erinni con catene infrangibili. Le anime che empiono la sfera dell'aria sono dette anche dèmoni e eroi: esse inviano agli uomini e agli animali sogni e presagi e ad esse si riferiscono l'espiazione e la divinazione[42]. Seguono poi (per non dir d'altro) le definizioni della virtú, della salute, del bene, di Dio quale armonia e dell'amicizia quale armonica eguaglianza. Si prescrive di venerare sempre gli Dei in abiti bianchi e con la santità della vita, e di dedicare | agli eroi la 107
seconda metà del giorno. Quella santità richiede però abluzioni, purificazioni e aspersioni; richiede anche che si eviti ogni contatto con cadaveri, con puerpere o altri individui impuri, e che ci si astenga dal nutrirsi della carne di animali caduti o sbranati, di alcuni pesci, delle uova e di animali ovipari, di fagioli e in genere di tutto ciò che era vietato durante le consacrazioni nel tempio[43].

In queste tesi si nota il tentativo di dar valore al pitagorismo non solo come forma di vita religiosa e morale, ma di farlo risalire anche a una teoria filosofica. D'altro canto, però, questa teoria è talmente lontana dall'antica dottrina pitagorica, ha accolto dai sistemi

---

τοὺς λόγους, ἐπεὶ καὶ ὁ αἰθὴρ ἀόρατος. Cfr. su ciò Parte III vol. I, p. 198^5 sg.

[41] § 30 (il passo è riprodotto nella Parte I vol. II, p. 568 n. 1). Qualcosa di sorprendente hanno qui le parole ἐπὶ τὸν ὕψιστον. Come è noto, ὕψιστος è un antichissimo nome di Zeus; non lo si trova però a sé stante, a designazione della divinità, nell'uso puro del linguaggio greco, mentre lo si riscontra nell'uso ebraico ellenistico (cosí nei Settanta e nel *Nuovo Testamento* quale traduzione dell'ebraico Eliom), ed ha un sapore spiccatamente monoteista. L'espressione passò forse di qui ai pitagorici greci.

[42] § 32: un passo che rammenta quello molto citato del *Simposio* platonico, 202 E.

[43] § 33.

posteriori e soprattutto da quello stoico particolari cosí numerosi e importanti, che la dobbiamo porre nell'epoca postaristotelica e precisamente vicino al periodo in cui il contrasto delle scuole filosofiche cominciava a placarsi e le loro dottrine a mescolarsi eclelticamente[44]. Tanto piú va rilevato, però, il fatto che qui si riscontrano solo parzialmente i tratti che caratterizzano il neopitagorismo dell'epoca seguente. Tra le opinioni filosofiche del nostro autore non troviamo né la trascendenza e incomprensibilità di Dio, né la rigida antitesi tra corpo e spirito nell'uomo, dottrine, queste, che hanno entrambe tanta parte nel neopitagorismo successivo; mentre que-

---

[44] La prova di questa asserzione è in tutto ciò che abbiamo detto finora, e in quanto si è osservato nella Parte I vol. II, pp. 463 n. 3, 523 n. 1, 528 n. 2, 558 n. 2.

[Alessandro Poliistore, divenuto da schiavo liberto verso l'80, è una notevole figura di compilatore e dotto ellenistico della prima metà del I sec. a. C. La sua esposizione, che sarà stata addirittura copiata da una fonte antecedente, rivela senza dubbio, come nota lo Zeller, nell'equiparazione dell'antitesi μονάς-δυάς a quella tra ποιοῦν e πάσχον, ovvero tra αἴτιον e ὕλη, nella teoria della trasmutazione degli elementi, nella congiunzione dei concetti di Provvidenza e Fato, nel convincimento che dèi e uomini siano apparentati, etc. etc., un colorito stoico; e lo Schmekel (cfr. *Philosophie der mittler. Stoa*, 403 sgg.) trova tanto evidente questa caratteristica, da non ritenere neppure necessaria una dimostrazione analitica in proposito. Per altro, il resoconto di Alessandro appare poi, nel complesso, abbastanza conforme alle dottrine essenziali della scuola pitagorica antica (cfr. WELLMANN in *Hermes* LIV, 1919, 225 sgg. e ÜBERWEG-PRÄCHTER^{12}, p. 517). E pertanto c'è chi ritiene, contro lo Zeller, che l'estratto del Poliistore possa servire appunto come testimonianza di quel pitagorismo antico (Diels). Cfr. l'annotazione del Mondolfo a p. 45 (n. 1) del vol. II P. I di quest'opera.

In conclusione, è da credere che l'autore utilizzato da Alessandro sia stato tardivo (primi decenni del I sec. a. C.) e abbia accolto nel suo scritto notevoli elementi stoici, attingendo tuttavia ai vecchi pitagorici la sostanza precipua della trattazione.

Cfr. sull'argomento anche gli studi di W. WIERSMA, *Das Referat des Alexandros Polyhistor über die pythagoreische Philosophie* in *Mnemosyne* III serie, X, 1942, p. 97 sgg., e di A. J. FESTUGIÈRE, *Les Mémoires pythagoriciens cités par Alexandre Polyhist.*, in *Revue des études grecques*, 1945, pp. 1-65. – *R. D. R.*].

sto professa il dualismo spiritualista seguendo e anzi oltrepassando Platone, il nostro autore si attiene di preferenza al panteismo materialista degli stoici, collegandolo alquanto esteriormente con la dottrina aritmetica dei pitagorici. Dalla teoria pitagorica dei misteri egli ha accolto, è vero, la metempsicosi e la fede nei dèmoni, ma il suo ascetismo è meno rigido di quello | orfico che lo precede e di quello neopitagorico ed esse- 108
nico che lo segue, poiché non vieta né il matrimonio né il mangiar carne né l'uccisione degli animali. Tutto ciò fa supporre che l'opera donde Alessandro desunse le sue notizie appartenga all'epoca del neopitagorismo incipiente. Certo non possiamo determinare con sicurezza l'epoca della sua origine; siccome però il primo e unico autore che ne fa menzione visse a Roma verso l'80-40 a. C.[45], non abbiamo alcuna necessità di rimontare oltre l'inizio del primo secolo o l'ultimo quarto del secondo secolo; non è probabile che quest'opera sia piú antica, non foss'altro per il suo carattere eclettico. Circa il luogo donde proviene, si può dire per ora che non sembra scritta a Roma, ma in un paese orientale. Dobbiamo fare quest'ipotesi già per il fatto che risulta chiaramente da Cicerone che ancora verso la metà del primo secolo soltanto pochissimi tra i suoi connazionali avevano preso in considerazione la filosofia pitagorica. Per quanto infatti egli si sforzi di trovare un nesso tra Roma e l'antica scuola pitagorica[46] e per quanto gli dovesse riuscir gradito, per quell'interesse nazionale a cui spesso si appella, poter introdurre nei suoi dialoghi filosofici rappresentanti romani di quella « filosofia italica», nelle

---

[45] Alessandro visse ai tempi di Silla e fu suo liberto a Roma, dove continuò il suo insegnamento fin dopo il 40 a. C. Cfr. MÜLLER, *Fragm. hist. gr.* III 206; FREUDENTHAL, *Alex. Polyh.* (« Hellenist. St.» 1-2), p. 16 sgg.; SUSEMIHL, *Gesch. d. griech. Litter. in d. Alexandrinerzeit*, II 356 sgg.

[46] V. *supra*, p. 23 n. 20.

sue opere non se ne riscontra alcuno; egli attesta anzi espressamente che a quell'epoca il pitagorismo era estinto e che si stava appunto facendo il tentativo di richiamarlo in vita[47]. Si può quindi tener per certo che a Roma non si aveva notizia di filosofi pitagorici fin oltre i primi decenni del primo secolo. |

109 *Nigidio Figulo, Vatinio, altri pitagorici romani.* – Il primo romano e, in genere, il primo uomo a noi noto per nome, che aderí alla nuova scuola pitagorica fu Publio Nigidio Figulo[48], un amico di Cicerone morto pochi anni prima di lui[49]. Cicerone lo chiama, al principio

---

[47] V. p. 37 n. 50.

[48] M. HERTZ, *De P. Nigidii Fig. studiis atque operibus*, Berlin 1845. BREYSIG *De Nig. Figuli fragmentis ap. Schol. Germ. serv.* Berlin 1854 (Diss.). Completato da BÜCHELER in *Rhein. Mus.* XIII 177 sgg. KLEIN, *Quaestt. Nigidianae*, Bonn 1861 (Dissertazione limitata all'aspetto biografico). BERNHARDY, *Röm. Litt.*, pp. 835, 857. [Per una informazione generale su Nigidio Figulo v. l'articolo del KROLL in *RE* s. v., e quindi (oltre naturalmente alle opere citate dallo Zeller) A. SWOBODA, *Quaestiones Nigidianae*, Wien 1890; K. FRIES in *Rheinisches Museum* 55 (1900), pp. 30 ss., 38 sgg. e A. GIANOLA, *P. Nigidio Figulo astrologo e mago*, Roma 1905; LEGRAND, *P. Nigidius Figulus, philosophe néopythagoricien et orphique*, Paris 1931; ADRIANA DELLA CASA, *Nigidio Figulo*, Roma 1962. Nigidio offrirebbe certamente gran campo a ulteriori ricerche. – *R. D. R.*].

[49] Lo incontriamo per la prima volta nel 63 a. C., quando aiuta l'amico Cicerone nella lotta contro la congiura di Catilina (CIC. *Pro Sulla*, 14, 42; *ad Famil.* IV 13, 2; PLUT. *Cic.* 20; *an seni s. ger. resp.* 27, 8, p. 797), poi di nuovo nel 59 a. C. (CIC. *ad Att.* II 2, 3); nel 58 a. C. fu pretore (CIC. *ad Qu. fratr.* I 2, 16), nel 52 legato o ambasciatore (CIC. *De univ.* 1). Di parte pompeiana durante la guerra civile (CIC. *ad Att.* VII 24), visse dopo la vittoria di Cesare in esilio, dove Cicerone (*ad famil.* IV 13) lo conforta, e vi morí nell'anno 45 a. C. (HIERON. alla Cron. di Euseb. Ol. 183, 4 in base a Svetonio; cfr. CIC. *Tim.* 1). Pare sia nato negli anni immediatamente precedenti o seguenti l'inizio del I sec. [Poiché l'età minima richiesta per essere pretore era di 40 anni, la nascita di Nigidio non può essere stata posteriore al 98. Non v'è ragione di contestare la data del 45, nella quale San Gerolamo colloca la sua morte, scrivendo: *N. Figulus Pythagoreus et magus in exilio moritur.* – *R. D. R.*].

del suo *Timeo*, rinnovatore della filosofia pitagorica[50], e da un'altra sua notizia appare che Figulo non professò soltanto personalmente quella filosofia, ma vi iniziò anche altri[51]; in genere fu uno dei primi scienziati del suo popolo e dei suoi tempi, e indagò con particolare predilezione i problemi piú ardui, unendo con la matematica e la fisica anche l'astrologia e la divinazione[52]. Non nioni superstiziose sono riferite da PLIN. *nat. h.* XXIX 138; XXX 24. 84. [Singolarissima in Nigidio l'associazione di un fervido spirito mistico e delle pratiche di magía e astrologia con l'amore dell'erudizione. I suoi *Commentarii grammatici* erano infarciti di trattazioni sull'ortografia e l'etimologia (si cita la pretesa derivazione di *frater* da *fere alter*). L'opera astronomica cui accenna lo Zeller si intitolava *Sphaera*: e, piú precisamente, nella *Sphaera graecanica* erano descritte le costellazioni raffigurate dai Greci, nella *Sphaera barbarica* quelle di origine extra-ellenica.

---

[50] *Tim.* 1: *Denique sic iudico, post illos nobiles Pythagoreos, quorum disciplina extincta est quodammodo, cum aliquot saecula in Italia Siciliaque viguisset, hunc exstitisse, qui illam revocaret.* Da quel che segue si rileva che anche nell'opera dialogica una parte era destinata a Nigidio.

[51] Secondo gli *Schol. Bob.* a Cic. *in Vatin.* (vol. V, 2, 317 Orelli), Cicerone, nel discorso per Vatinio tenuto due anni dopo il discorso d'accusa che ci è ancora conservato, lo aveva difeso dai rimproveri che egli stesso gli aveva fatto prendendo le mosse dal suo pitagorismo, dicendo: *fuisse illis temporibus Nigidium quendam, virum doctrina et eruditione studiorum praestantissimum, ad quem plurimi convenirent*; *hanc ab obtrectatoribus veluti actionem minus probabilem iactitatam esse, quamvis ipsi Pythagorae sectatores existimari vellent.*

[52] Cfr. nota prec. e Cic. *ad Famil.* IV 13: *P. Nigidio, uni omnium doctissimo et sanctissimo*; *Tim.* 1: *fuit enim vir ille cum ceteris artibus, quae quidem dignae libero essent, ornatus omnibus, tum acer investigator et diligens earum rerum, quae a natura involutae videntur*; Gell. IV 9, 1 (cfr. 16, 1; XVII 7, 4; Serv. *Aen.* X 175) lo dice *homo iuxta M. Varronem doctissimus.* Il medesimo dice in XIX 14, 1: *aetas M. Ciceronis et C. Caesaris praestanti facundia paucos habuit, doctrinarum autem multiformium variarumque artium, quibus humanitas erudita est, columina habuit M. Varronem et P. Nigidium*; ma gli scritti di quest'ultimo hanno trovato, per la loro *obscuritas* e *subtilitas* (delle quali anche *ibid.* XVII 7, 4), meno favore che quelli di Varrone. Le opere a noi note (per le quali v. Hertz *l. cit.*, che ne fornisce le maggiori indicazioni) comprendono un'opera grammaticale in 30 libri, un trattato di oratoria, 20 o piú libri sugli dèi, scritti sugli animali e *de hominum naturalibus*, un piú ampio trattato di astronomia (sul quale Bücheler e Breisig *loc. cit.*), libri sui presagi dei lampi e dei tuoni, *de augurio privato*, e sui sogni premonitori. Nigidio viene indicato da Hieron. *Eus. Chron.* all'Ol. 183, 4, come mago, da Lucano *Pharsal.* I 639, come astrologo celebre ed insuperabile; Augustin. *Civ. D.* V 3 rammenta la sua difesa dell'astrologia, Sueton. *Aug.* 94 e Dio Cass. XLV 1, una sua pretesa profezia astrologica, Apul. *De magia*, 42, sulle orme di Varrone, ne ricorda un'altra per incantazione; alcune sue opi-

L'opera *De dis*, della quale sappiamo che comprendeva almeno 19 libri (non 20, come dice lo Zeller), era importantissima, e intendeva fornire un manuale completo di teologia romana. Purtroppo ne sappiamo poco. Interessante il frammento 67, dove si parla di γενεαὶ θεῶν secondo i Magi: il Kroll, seguendo il Windisch e il Cumont, stima probabile che questo accenno si riferisca ai cosiddetti « oracoli di Istaspe», dell'età ellenistico-romana; e crede che Nigidio abbia congiunto vedute cosmologiche persiane con la dottrina stoica delle conflagrazioni. E anche altrove Nigidio rivela qualche cognizione del pensiero fiorito in Persia e in Babilonia (cfr. GEFFCKEN, in *Hermes* XLIX 327-337; KROLL in *Hermes* L 137; KROLL in *RE* s. v. *Nigidius*).

Fra i libri non citati dallo Zeller, di cui abbiamo notizia, è da ricordare particolarmente il *De extis*, che naturalmente trattava di aruspicina e si collegava con la teologia, e inoltre il *De vento* e il *De animalibus*. Per questa erudizione, Nigidio rassomiglia al grande Varrone; ma possiede poi in proprio la caratteristica di cultore pratico della divinazione e delle arti magiche, che manca nel Reatino. Sotto questo aspetto Nigidio appare un precursore di Apollonio di Tiana e dei « teurgi» neoplatonici. Una storiella ci narra che egli avrebbe profetato la guerra civile fra Cesare e Pompeo e il principato di Ottaviano; e Apuleio riferisce, adducendo l'autorità di Varrone, che egli avrebbe fatto ritrovare, mercè le sue incantagioni, a un certo Fabio una somma di danaro perduta. Queste voci, sebbene non degne di fede, mostrano la fama di cui godeva Figulo come astrologo e « mago». Ma naturalmente il suo « occultismo», che faceva al suo tempo un particolare scandalo a causa dell'alta posizione sociale di lui, senatore romano, gli procurò molti biasimi e anche accuse gravi. *Sodalicium sacrilegii Nigidiani*, è detto nella invettiva contro Sallustio attribuita a Cicerone.

Ma questo « occultismo» (che poi non sappiamo entro quali limiti Nigidio abbia praticato di fatto), mentre valse a Nigidio presso i posteri quelle qualificazioni che troviamo in Gerolamo, non distolse un contemporaneo come l'Arpinate da un vivo apprezzamento per la sua opera filosofica di rinnovatore della scuola pitagorica e per la sua dottrina enciclopedica. E piú tardi Lucano lo considera non solo come astrologo sommo, ma anche come teologo: cfr. *l. c.*, 639 *Figulus cui cura dei secretaque caeli / nosse fuit.* Al tramonto dell'antichità egli ispira ancora l'ammirazione di Macrobio, sappiamo però come abbia concepito | la filosofia pitagorica e quali dottrine abbia presentato come pitagoriche. Tra i suoi seguaci[53] c'è quel Publio Vatinio, cui Cicerone rinfaccia di commettere, dicendosi pitagorico, ogni sorta di errori e atrocità[54]; ma come si deve dar poco peso a questa accusa[55], cosí non si sa d'altro canto 110

---

che lo chiama con l'appellativo di *homo omnium bonarum artium disciplinis egregius* (*Saturn.* VI 8, 8) e lo citá piú volte, riferendo fra l'altro l'opinione espressa nel *De dis* che Apollo e Giano siano identici (*Saturn.* I 9, 6-8). Per noi, l'interesse principale del personaggio sta appunto nel fatto che egli collocò astrologia, magia, credenze e superstizioni orientali ed etrusche nel quadro del Pitagorismo, naturalmente deformando il Pitagora storico, e probabilmente preludendo già a quella visione del savio di Samo, quale adepto di una «teosofia» esoterica e coincidente con la sapienza dell'Est, che fu poi professata successivamente dai Neopitagorici e Neoplatonici. Delle dottrine particolari di Nigidio poco si può dire, pur dopo gli studi posteriori allo Zeller. – *R. D. R.*].

[53] [Secondo il Bignone, fra coloro che si lasciarono attirare dal pitagorismo di Vatinio fu anche lo storico Sallustio. Cfr. *Storia della letteratura latina*, Firenze 1943, I 148. – *R. D. R.*].

[54] Cic. in *Vatin.* 6, 14: *tu, qui te Pythagoricum soles dicere et hominis doctissimi nomen tuis immanibus et barbaris moribus praetendere... cum inaudita ac nefaria sacra susceperis, cum inferorum animas elicere, cum puerorum extis Deos manes mactare soleas.*

[55] Cicerone stesso ci dice (*ad Famil.* I 9) che, riconciliatosi con Vatinio per intercessione di Pompeo e Cesare, gli fu amico e lo elogiò in pubblico; e in altre lettere (*ad Famil.* V 9, 11) si stringono reciprocamente la mano; secondo lo scolio riportato alla nota 51, nello scritto posteriore ritirò tutte le accuse fattegli prima (*plenissime purgavit et defendit*). [La figura di Vatinio, che dall'orazione ciceroniana pronunziata contro di lui nel 56 (*in P. Vatinium testem*) e dalle ben note invettive di Catullo (*Carm.* 14; 52; 53) apparirebbe ripugnante, si riveste di molto miglior luce se consideriamo il mutamento completo e, a quanto pare, pienamente genuino, dell'atteggiamento di Cicerone stesso verso di lui. L'affettuoso scambio di lettere nel 45 è significativo. Sotto questo aspetto, lo stesso pitagorismo di Vatinio potrà esser giudicato non come un insieme di barbare e turpi superstizioni, come Cicerone voleva farlo apparire nel luogo dell'*Orat. in Vatin.* citato dallo Zeller, ma come proveniente da un sincero influsso religioso; ed è davvero testimonianza precisa della suggestione che esercitava la nuova scuola il fatto che ad essa si fossero associati uomini dediti alla politica e

quale filosofia Vatinio abbia professato. Certo è che il pitagorismo richiamava allora di nuovo l'attenzione degli intellettuali romani, come appare dal fatto che Varrone
111 ne menziona spesso | il fondatore[56]: da alcune sue espressioni risulta anche che egli possedeva già alcune di quelle opere che sono la prova piú sicura della rinascita di quella scuola, le cui dottrine dovettero in questo modo diffondersi e acquistar credito[57]. Ancor prima della metà del primo secolo devono essere state composte le opere del

---

tutt'altro che portati alle speculazioni astratte della filosofia come un Vatinio e forse Sallustio. – *R. D. R.*].

[56] Hertz, *op. cit.* p. 24, ha dimostrato che Varrone menziona spesso Pitagora; cosí *L. L.* VII, p. 303 Speng.; *De re r.* II 1. 3; in Augustin. *Civ. D.* VII 35; *De ord.* II 54 (I 351 Maur.); in Symmach. *ep.* I 4; in Censorin. *di. nat.* c. 9-11; cfr. Gell. *N. A.* III 10. Anche in c. 12, 4; c. 13, Censorino ha probabilmente preso da Varrone; lo si vedrà presto per c. 4, 3.

[57] In *De re rust.* II 1, 3 si afferma che Pitagora e Aristotele hanno insegnato che gli esseri viventi sono esistiti *ab aeterno*. Questo pensiero si trova però nella scuola pitagorica per la prima volta in Ocello. Tanto meno si potrà dubitare (come giustamente mette in rilievo il Diels, *Doxogr.* 187 sg.) che Censorino abbia desunto da Varrone, insieme con gli altri dati su Pitagora, di cui alla nota prec., anche il passo 4, 3, secondo il quale *illa sententia, qua semper humanum genus fuisse creditur, auctores habet Pythagoram Samium et Ocellum Lucanum et Archytam Tarentinum omnesque adeo Pythagoricos*. Se questo è vero, Varrone deve allora aver conosciuto l'opera di Ocello. E la menzione di Archita è un accenno ad una opera attribuita a questo pitagorico. Siccome poi le indicazioni di Cens. c. 11 circa la pretesa dottrina di Pitagora sull'evoluzione del feto concordano perfettamente con l'estratto da Alessandro in Diog. VII 29, bisogna supporre che Varrone abbia utilizzato anche il pitagorico di Alessandro. E se infine Schmekel (*De Ovid. Pythagoreae doctr. adumbratione*, Greifswald 1885) e Susemihl (*Alexandr. Litt.-Gesch.* II 335) hanno indubbiamente ragione pensando che la descrizione ovidiana della dottrina di Pitagora in *Metam.* XV 60-478, risalga, prescindendo dalle molte aggiunte di Ovidio, a Varrone, questi deve aver seguito una fonte che faceva discorrere il sapiente di Samo anche di fisica e cosmologia (V 66-72), dando però il massimo peso alla teoria della metempsicosi, e al conseguente assoluto divieto di mangiare carne. Oltre che a Nigidio (di cui Hertz p. 16 sg. dimostra che Varrone conosceva molto bene tanto

preteso Ocello Lucano[58] | e quelle di Zaleuco e Ca- 112

---

lui che le sue opere) avrà dovuto la sua conoscenza di quelle opere neopitagoriche anche ad Alessandro.

[58] La piú importante di esse, περὶ τῆς τοῦ παντὸς φύσεως, giunta fino a noi, l'abbiamo appena vista in Varrone. Il trattato di Filone π. ἀφθαρσίας τοῦ κόσμου deve essere stato scritto intorno al principio dell'era cristiana; esso tratta minutamente (p. 940 D Hösch, 489 M., 223 Bern.) di Ocello e della sua opera. Una terza traccia se ne trova nella lettera di Archita a Platone e nella risposta di Platone ad Archita (la nostra 12ª platonica) in Diog. VIII 80 sg., dove sono nominate, oltre al libro della natura dell'universo, tre altre opere di Ocello. Quantunque non si possa infatti pensare che queste lettere siano autentiche, si rileva tuttavia da Diog. III 61 che già Trasillo aveva, come noi, 13 lettere platoniche nella sua raccolta, tra le quali due ad Archita; dobbiamo supporre quindi che vi si trovasse anche la nostra 12ª; e poiché essa presuppone la lettera architea, anche quest'ultima, e quindi anche le opere di Ocello indicate in tutte e due, devono essere esistite ed essere state note ai tempi di Trasillo, dunque nei primi decenni dell'era cristiana (cfr. Parte III vol. I, p. 633 n.). Si dovrà quindi stabilire l'epoca di questi scritti, al piú tardi, nella metà del 1º sec. a. C., ma probabilmente qualche decennio prima; e della stessa epoca e dello stesso autore devono essere le lettere in Diog. VIII 80 sg., che hanno l'aria di essere state scritte per accreditare il falso Ocello. Ma non vorrei collocare questo piú in là del principio del sec. suddetto; anche Filone ne parla infatti in modo tale da far supporre che a quel tempo egli fosse ancora poco noto (ἐγὼ δὲ καὶ Ὀκέλλου γράμματι, Λευκανοῦ τὸ γένος, ἐπιγραφομένῳ π. τ. τ. π. φύσ. ἐνέτυχον). Rose *De Arist. libr. ord.* 11 sg. afferma che già Aristofane di Bisanzio conosceva la 12ª lettera platonica, e che le opere di Ocello erano quindi in circolazione già al principio del II sec., ma non si avvede che non è necessario che la raccolta di lettere platoniche, inserita da Aristofane secondo Diog. III 62 nelle sue trilogie, abbia compreso tutte le parti che la compongono oggi. Basterebbe la posizione delle nostre lettere 12ª e 13ª per confermare l'ipotesi che questi due scritti si siano aggiunti agli altri solo piú tardi; poiché, mentre le lettere dirette alle stesse persone sono di solito riunite, (1-3; 7 e 8), la 12ª è separata dalla 9ª, la 13ª dalle prime tre. Circa gli altri discorsi di Ocello cfr. Mullach, *Fragm. philos. gr.* I 384 sg. (p. xx sg. della sua ediz. di [Arist.] *De Melisso* ecc.), circa la grafia del nome *ibid.* 388 (177). Che il libro sull'universo fosse scritto originariamente in dorico, e sia stato tradotto in κοινή solo nel Medio Evo, risulta dalle citazioni in Stobeo; cfr. Mullach 384 sg.

[Il Περὶ τοῦ παντὸς φύσεως è stato edito da R. Harder, Berlin ronda[59]. Un altro indizio dell'esistenza di una nuova scuola pitagorica è dato dalla notizia[60] che il re libico Iobates raccolse le opere di Pitagora, lasciandosi però spesso ingannare da falsari. Questo Iobates è indubbia- 113 mente il dotto sovrano di Mauretania | Giuba II, che visse sotto Augusto[61]. Un pitagorico Anassilao fu espulso da Roma per ordine di Augusto[62]. Press'a poco in quel tempo l'alessandrino Sozione motivava il vegetarianesimo, prescritto dal suo maestro Sestio, col dogma della metempsicosi[63]; ma anche Sestio stesso era stato in-

---

1926. Cfr. sullo Pseudo-Ocello l'articolo del Beutler in *RE* XVII 251 e inoltre Heyden-Zielewicz, *Prolegomena in Pseudocelli de universa natura libellum*, in *Bresl. Philol. Abhandlungen*, Breslau 1901; G. Bronzini, *La questione di Ocello Lucano* in *Nuova Antologia*, 1929, pp. 110-120.

La forma del nome oscilla fra Ὄκελλος e Ὄκκελος. La citazione che di Ocello faceva Varrone (presso Censorino *De die nat.* 4, 3) mostra che lo scritto non può essere posteriore al I secolo a. C. Lo scritto stesso, redatto in forma arcaicizzante, non ha pregio letterario. Giustamente nota il Beutler: «In seiner Kürze ist er nicht ein restringierter Gedankenbau, sondern zeigt in einigen Stellen in Ketterungsverfahren die geringe schriftstellerische Fähigkeit des Autors». Secondo il Beutler, si nota nell'opera (che non ha neppure originalità filosofica) l'influenza del Peripato, e precisamente di Critolao, il che potrebbe fornire un altro termine per la datazione di essa (non prima del 150 a. C.). – *R. D. R.*].

[59] Tra breve maggiori particolari.

[60] David, *in Categ.*, *Schol. in Arist.* 28 a 13.

[61] Secondo l'ottima osservazione di Ritter, IV 523. Ma mentre il R. propende a far derivare l'origine del neopitagorismo da simili modificazioni, è certamente piú giusta invece l'ipotesi opposta. La predilezione di Giuba per gli scritti pitagorici presuppone già l'esistenza di una scuola pitagorica, e solo da questa gli autori potevano trarre le dottrine particolari.

[62] Euseb. in Hieron. *Chron.* a. 1992, II 141 ed. Schöne; cfr. Marcks, *Symbola critica ad epistologr.* p. 15.

[Anassilao fu di Larissa. La sua espulsione dall'Italia fu per sospetto di magía. Egli si occupò di scienze naturali: e i suoi scritti furono utilizzati da quel Sestio Nigro, citato da Plinio e da Dioscoride, che probabilmente è tutt'uno col celebre filosofo Sestio, eclettico intinto anche di pitagorismo. Cfr. *RE* s. v. – *R. D. R.*].

[63] Parte III vol. III, p. 705^5 n. 5.

dotto a formulare quel precetto dall'esempio dei pitagorici. Se infine si volesse considerare poco probante quest'ultima circostanza, perché la fede nella metempsicosi e il divieto di alimenti animali appartengono anzitutto ai misteri pitagorici, risulta però dall'opera di Ario Didimo sulla filosofia pitagorica [64], e meglio ancora da un frammento di Eudoro [65], che già ai tempi di questi dotti era avvenuta la fusione di filosofemi platonici e pitagorici, nella quale consiste il neopitagorismo, e che la teoria metafisica di quest'ultimo si era già delineata nei suoi fondamenti. Questo fatto è dimostrabile per quanto riguarda l'inizio dell'era cristiana, già in base a Filone, anche prescindendo dagli Esseni.

Luogo d'origine della scuola neopitagorica. – Non è riferito dove sia sorta questa filosofia neopitagorica. Le sue prime tracce si trovano parte a Roma, parte in Alessandria. Ma già dalle osservazioni riferite a p. 35 sg. risulta che non può essere nata a Roma. Nella prima metà del primo secolo a. C. le condizioni della cultura non erano infatti tali da favorire il sorgere | a Roma di 114
una scuola come la neopitagorica. Ancor piú tardi essa si era radicata a Roma tanto poco, che Seneca poteva considerare estinto il pitagorismo [66]. In Alessandria, invece, non solo l'ambiente culturale era piú favorevole che in qualsiasi altro posto, ma anche le notizie che ne abbiamo fanno supporre che quella città sia il luogo d'origine della scuola neopitagorica. Sono di Alessandria Eudoro e Ario, due dei piú antichi testimoni dell'esistenza del nuovo pitagorismo; di Alessandria era Sozione, il quale arricchí la dottrina dei Sestii col dogma

---

[64] *Ibidem*, p. 637^5 n. 1.

[65] Sul quale cfr. Parte I vol. II, p. 458.

[66] *Nat. qu.* VII 32, 2: *Pythagorica illa invidiosa turbae schola praeceptorem non invenit.*

della metempsicosi[67]; e nella stessa città Filone costruí, verso l'inizio della nostra era, il suo sistema. Anche Alessandro Poliistore può aver attinto il suo riassunto da fonti provenienti da Alessandria, a giudicare dalla sua vasta conoscenza di opere ebraico-alessandrine[68]. È quindi molto probabile che in questo centro di civiltà ellenica e orientale sia sorto, come altri simili, anche questo fenomeno[69].

---

[67] Cfr. Parte III vol. III, pp. 700^5 n. 3, 705^5 n. 5.

[68] Nei frammenti della sua opera περὶ 'Ιουδαίων (in MÜLLER, *Hist. gr.* III 211 sgg., cfr. 207 sg.) si trova citata una quantità di tali opere; da lui derivano probabilmente tutti gli estratti simili in EUS. *pr. ev.* IX 17-39, non solo quelli che lo indicano espressamente come fonte; cfr. HERZFELD, *Gesch. d. V. Jisr.* III 570 sg.; FREUDENTHAL, *Hellenist. Stud.* I 28 sgg.

[69] [NOTA SULLA DIFFUSIONE E FIORITURA DEL NEOPITAGORISMO. – L'influenza del neopitagorismo in Roma è attestata anche dagli elementi pitagorici che troviamo nel *Somnium Scipionis* di Cicerone. Varrone, quantunque professasse un accademismo conforme all'indirizzo di Antioco Ascalonita, fu lui pure pitagorizzante ed è notevole il fatto che volle essere sepolto secondo i riti neopitagorici, come narra Plinio. È noto che di pitagorismo furono intinti anche gli eclettici Sesto e Sozione.

Che intanto questa filosofia avesse il carattere di una vera e propria religione positiva, e che sotto questo aspetto fosse largamente praticata, dimostra luminosamente la basilica neopitagorica scoperta presso la Porta Maggiore di Roma.

Nel 1917 venne alla luce, in un terreno che doveva essere appartenente alla Gens Statilia (F. Fornari), un'aula a tre navate, munita di abside, ornata di decorazioni a stucco, raffiguranti cose della mitologia greca. Gli stucchi hanno evidentemente significazioni simboliche, interpretate dal Carcopino nel suo pregevolissimo libro (*La basilique néo-pythagoricienne de la Porte-Majeure*, Paris 1927).

Nella rappresentazione della palestra e della scuola è adombrata la vita come esercizio attivo per la salvazione dell'anima; e la salvazione stessa si configura simbolicamente in scene di rapimento. Nell'abside è effigiata Saffo che si precipita dalla rupe di Lesbo: anche questa leggenda aveva per i pitagorici un senso mistico e magico, come rileviamo da un luogo di Plinio (*N. H.* XXII 20), felicemente citato dal Carcopino: ... *et Phaonem Lesbium dilectum a Sappho: multa circa hoc, non Magorum solum vanitate, sed etiam Pythagoricorum.* La poetessa simboleggia l'anima umana, la lira il celeste suono delle sfere. Attratta dall'armonia, l'anima balza in un impeto d'amore per raggiungere Apollo, il Dio supremo che nell'allegoria corrisponde al bel Faone.

Il Carcopino ha tentato anche di congetturare il rituale liturgico che si sarà svolto nella basilica. Vi saranno state abluzioni, sissitie, esercizi spirituali e infine una specie di predica. Secondo lo studioso, la basilica sarà stata appunto costruita a cura degli Statilii, e poi forse abbandonata quando Statilio Tauro, sotto l'imperatore Claudio, fu sottoposto a processo per aver praticato *magicas superstitiones* (Tac. *Ann.* XII 59).

Si può pensare che in Roma il periodo del maggior successo del neopitagorismo sia durato precisamente dal tempo di Nigidio alla metà del I secolo dell'era volgare (v. oltre al libro del Carcopino, anche l'articolo sul *Neopitagorismo* di N. Turchi in *Enciclopedia Cattolica* s. v.).

In realtà, la risorta scuola congiunse con la dottrina filosofica il carattere pratico di una religione «iniziatrice», e fu nello stesso tempo scuola e setta, anzi setta piú che scuola. Ed è da opinare che i neopitagorici fossero piú uniti dall'esercizio di una disciplina spirituale, e in taluni casi anche di un culto comune, che non da una netta conformità di teorie speculative. Per buona parte dei seguaci il «pitagorismo» si sarà compendiato soprattutto in una credenza viva nell'immortalità dell'anima, nella trasmigrazione, nella possibilità per l'uomo di «deificarsi», in un complesso di precetti attinenti alla purità e alla rettitudine, in un devoto ossequio alle superstizioni astrologiche, magiche, occultistiche, non discompagnato però da un sincero impulso religioso.

Ma quanti saranno stati i seguaci del «verbo» di Pitagora? Con la supposizione che esso fosse notevolmente diffuso nel I sec. d. C., sembra contrastare il passo di Seneca (*Quaest. nat.* VII 321) citato sopra dallo Zeller, in cui si legge l'affermazione, riferita ai tempi stessi del filosofo (la data delle *Quaestiones* è fra il 62 e il 63) che la scuola pitagorica *invidiosa turbae... praeceptorem non invenit.* Per altro, ciò che è detto qui va inteso con riserva e si spiega da un lato col motivo che il pitagorismo, risorto come filosofia nell'età ciceroniana, doveva essere poi pur sempre fiorito piú come religione occulta o semplicemente (cfr. supra) semiocculta che non al modo di un insegnamento filosofico imparato e trasmesso con un'organizzazione analoga a quella dell'Accademia o del Peripato; e prima di Seneca, il movimento non aveva avuto in Roma o altrove altro rappresentante eminente che Nigidio Figulo, il quale poi era stato solo un semifilosofo; e la stessa scuola di Sestio, che aveva accolto elementi pitagorici, aveva ben presto cessato di esistere. Seneca, dall'altro lato, attaccato com'era all'intellettualismo, o razionalismo che dir si voglia, inerente alla piú caratteristica tradizione filosofica greca, non aveva fatto attenzione all'attività misteriosofica ed «esoterica» svolta sotto il segno di Pitagora: egli notava solo la deficienza di veri e propri filosofi pitagorici.

2. LA SCUOLA NEOPITAGORICA: FILOSOFI E OPERE

Scritti pitagorici pseudonimi. – Intorno agli uomini
che fondarono e propagarono questa corrente abbiamo
notizie talmente monche, che conosciamo soltanto di
nome pochi di loro. Ciò dipende senza dubbio dal modo
in cui le dottrine neopitagoriche furono insegnate e diffuse
fin dall'inizio. La fede che questa scuola aveva
nell'autorità portava di conseguenza che anche le novità
e gli aspetti originali dei suoi dogmi non venivano pre-
115 sentate come cosa nuova, | e non erano di solito ritenute
tali nemmeno dagli autori. I suoi seguaci non chiamano
se stessi neopitagorici, ma semplicemente pitagorici. Essi
vogliono, cioè, far rinascere il pitagorismo primitivo:
non si rendono conto che lo sorpassano, come Plotino
non si rendeva conto di andare oltre Platone, né Filone
di scostarsi da Mosè, né Crisippo di interpretare arbitrariamente
i miti. Il loro presupposto, come quello di
ogni religione rivelata, è senz'altro questo: che quanto
a loro appare vero debba essere stato anche considerato
tale dai capiscuola: Pitagora e i pitagorici antichi[69].
E per combattere preventivamente ogni dubbio, fanno
parlare questi stessi: invece di presentare le loro opinioni
a nome proprio, le fanno esporre dai fondatori, sia in
biografie di Pitagora e in esposizioni della filosofia pitagorica,
come quelle di Eudoro, Ario, Apollonio, Moderato,
Nicomaco[70], sia, ancor piú direttamente, in

In realtà, si deve dire che, mentre l'indirizzo spirituale di cui ci occupiamo fu particolarmente fiorente, come sètta religiosa, nella Roma degli ultimi tempi repubblicani e sotto i primi Cesari, esso diede poi, nel campo propriamente speculativo, i suoi migliori frutti nella seconda metà del I secolo e nel secolo II fino ai primi decenni del III, per sommergersi infine nella gran corrente del Neoplatonismo. – *R. D. R.*].

[70] Si cfr. a questo proposito quanto riportato anche in Parte I vol. II, p. 298 sg.

quegli scritti che dal principio del primo secolo a. C. compaiono, numerosissimi, con nomi di antichi pitagorici. Ne conosciamo tuttora una novantina, benché di solito ci siano pervenuti soltanto i titoli o pochi frammenti [71]. Un numero considerevole di queste opere | 116-119 ἀριθμῶν, Stob. *Ecl.* I 12; M. II 50. – 11) Caronda (presunto pitagorico; v. Parte I vol. II, p. 404 n. 1), προοίμια νόμων, Stob. *Floril.* 44, 40. Cic. *De leg.* II 6, 14. M. I 540 sg. – 12) Diotogene π. βασιλείας e π. ὁσιότητος, Stob. *Flor.* 48, 61 sg. 5, 69. 43, 95. 43, 130. M. I 532 sgg. – 13) Dione π. κάλλους, Stob. *Flor.* 65, 16 sg.; O. 332; M. II 27. – 14) Ecfanto, π. βασιλείας, Stob. *Flor.* 47, 22, 48, 64-66; M. I 536 sgg. (ad un altro Ecfanto o Eufante si allude in Porph. *De abstin.* IV 10; circa l'Ecfanto storico v. Parte I vol. II, p. 626 sg. – 15) Eromene; un frammento di una sua opera, a quanto pare sull'anima, in Claudian. Mam. *l. cit.* – 16) Eurifamo, π. βίου, Stob. *Flor.* 103, 27; O. 300, M. II 5, forse lo stesso autore dell'opera di Callicratida (v. avanti), poiché entrambi nei passi in Stob. *Flor.* 103, 27 p. 11 e 85, 16 p. 140 sg. concordano, in parte letteralmente. Molto affine è però anche il passo di Ippodamo, *Flor.* 43, 93 p. 100. – 17) Euriso, π. τύχας, Stob. *Ecl.* I 210; Clemente, *Strom.* V 559 D.; M. II 112. – 18) Euxiteo: v. Parte I vol. II, pp. 566 n. 1, 567 n. 2. – 19) Ipparco π. εὐθυμίας, Stob. *Flor.* 108, 81; M. II 16. – 20) Ippaso: v. Parte I vol. II, p. 624, anche Boeth. *De mus.* II 18. Un μυστικὸς λόγος col nome di Pitagora era attribuito a lui, secondo Diog. VIII 7, ma non era probabilmente né dell'uno né dell'altro. – 21) Ippodamo π. εὐδαιμονίας, Stob. *Flor.* 103, 26; π. πολιτείας, *ibidem.* 43, 92-94. 98, 71; M. II 9. – 22) Callicratida π. τᾶς τῶν οἰκηίων εὐδαιμονίας, Stob. *op. cit.* 85, 16-18; M. II 28. – 23) Clinia, π. ὁσιότητος καὶ εὐσεβείας, Stob. *ibid.* I 66 (anche il frammento precedente, a lui attribuito, deve essere parte della stessa opera); M. II 24. I frammenti in Iambl. *Theol. Arithm.* 19, Syrian. *Schol. in Arist.* 927 a 19 sgg., sono probabilmente parte di un'opera matematico-teologica. Cfr. Parte II vol. I, pp. 432 n. 5; 461 n. 1. – 24) Critone π. φρονήσεως, Stob. *Ecl.* II 350. *Flor.* 3, 74 sg. (qui col titolo Κρίτωνος ἢ Δαμασίππου [oppure: Δαμίππου] π. φρονήσεως καὶ εὐτυχίας); M. II 25. – 25) Liside; a una sua opera accennano le parole di Atenagora riportate in Parte I, vol. II, p. 461 n. 1; Porph. *v. Pyth.* 57 sg.; Hieron. *c. Ruf.* III 39; vol. II, p. 565 Vallars. Non si sa se questi passi si riferiscano ad uno stesso libro, e se questo sia lo stesso che, secondo Diog. VIII 7, passava anche sotto il nome di Pitagora. Una sua presunta lettera ad Ipparco è riferita da Iambl. *v. P.* 75 sgg.; l'inizio di essa, piú completo, in Diog. VIII 42. – 26) Insieme con lui, Porfirio e Ieronimo menzionano il suo compagno Archippo (v. Parte I vol. II, p. 427 n. 2); anche Claudiano Mamerto, *l. cit.*, lo annovera (senza Liside) tra coloro che hanno supposto e affermato nei loro libri la diversità dell'anima dal corpo. – 27) Metopo π. ἀρετῆς, Stob. *Flor.* I 64; M. II 32. – 28) Onata π. θεοῦ καὶ θείου, Stob. *Ecl.* I 92 sg., cfr. *ibid.* 50. – 29) Pempelo, π. γονέων, Stob. *Flor.* 79, 52 (da Platone, *Legg.* XI 930 E, 931 D sg.); M. II 32. – 30) Perictione, π. σοφίας, Stob. *op. cit.* I 62 sg.; π. γυναικός ἁρμονίας, *ibid.* 79, 50. 85, 19; M. II 32. – 31) Phintys (la presunta figlia di Callicratida; la sua opera sarà quindi dello stesso autore dell'opera di questi), π. γυναικὸς σωφροσύνας: STOB. *Flor.* 74, 61 sg.; M. II 36. – 32) Polo (in PHOT. *Cod.* 167. 114 a 33 Ecpolus) π. δικαιοσύνης, STOB. *Flor.* 9, 54; M. II 26. – 33) Proro π. τῆς ἑβδομάδος, *Theol. Arithm.* 44 (da Nicomaco) cfr. IAMBL. *v. Pyth.* 127, 239; SYRIAN. *Schol. in Ar.* 940 b 28. – 34) Stenida, π. βασιλείας, STOB. *Flor.* 48, 63; M. I 536. – 35) Telaugete, secondo alcuni autore di un ἱερὸς λόγος, v. Parte I vol. II, p. 391; DIOG. VIII 55. 74 menziona una sua presunta lettera. – 36) Teage, π. ἀρετῆς, STOB. *ibid.* I 67-69; M. II 18. – 37) Teano, π. εὐσεβείας, STOB. *Ecl.* I 302. CLEM. *Strom.* IV 492 A; pare che siano esistite anche poesie col suo nome, poiché Ario Didimo dice, in CLEM. *Strom.* I 309 C, che fu la prima pitagorica ad occuparsi di filosofia e a comporre poesie; i suoi apoftegmi invece (sui quali v. Parte I vol. II, p. 403 n. 5, Mull. *Fragm.* II 115) non c'entrano qui. – 38) Tearida (probabilmente il metapontino Teoride menzionato da IAMBL. *v. P.* 266; si chiamava Tearide, però, secondo PLUT. *Dio*, 6, anche un fratello di Dionisio il vecchio), π. φύσεως, CLEM. *Strom.* V 611 C. – 39) Zaleuco (cfr. Parte II vol. II, p. 404 n. 1), προοίμιον νόμων, STOB. *Flor.* 44, 20. 21; CIC. *Leg.* II 6, 14 sg.; M. I 542. – Tra questi presunti scrittori pitagorici antichi dobbiamo anche annoverare Eubulide e Megillo, dei quali il primo è menzionato in *Theol. Arithm.* 41 e in BOETH. *De mus.* II 18, a quanto pare con un'opera su Pitagora, il secondo in *Theol. Arithm.* 28, con un'opera π. ἀριθμῶν; cosí pure Zaratus, o Zoroastro, presunto maestro di Pitagora, sul quale cfr. CLEM. *Strom.* V 599 A; PLUT. *An. procr.* 2, 2 p. 1012; Nicomaco in IAMBL. *Theol. Arithm.* 43; HIPPOLYT. *Refut. haer.* I 2, VI 23 p. 12, 260 Dunck.; PROCL. *in Remp.* II 109, 12 Kr., e PORPH. *v. Plot.* 16. Secondo CLAUD. MAM. *loc. cit.* ci dovrebbero essere state anche altre opere attribuite a Epaminonda (discepolo di Liside), Gorgiade, Diodoro (di cui si è parlato nella Parte I vol. II, p. 431 n. 4), oltre che di Archippo e di Aristeo (Aristeone), poiché di tutti questi viene detto: *cum hoc idem senserint scriptoque prodiderint*; di Diodoro anche THEODORET. *qu. in gen.* p. 19 Sirm., in MULLACH II 112, cita un presunto breve frammento, chiaramente tardo e apocrifo. L'"Οψις, di cui Atenagora cita qualche passo (Parte I vol. II, p. 461 n. 1), è senza dubbio il reggino Opsimo nominato da IAMBL. *v. P.* 267 nell'elenco dei pitagorici. Tra gli autori immaginari di scritti apocrifi metteremo poi quell'Empedotimo, al quale, secondo un racconto di Eraclide Pontico (in PROCL. *in Remp.* II 119, 20 Kr.) erano apparsi Plutone e Persefone; CLEM. *Strom.* I 334 A lo pone tra i seguaci della fede nelle divinazioni, GIULIANO in SUID. 'Εμπεδότ. (e 'Ιουλιανός) accanto a Pitagora quale predecessore di Eraclide, e, in *Fragm.* 295 B, dice che fu ucciso innocente; secondo SUID. *loc. cit.* scrisse una φυσικὴ ἀκρόασις (è menzionato anche da OLIMPIODORO in *Meteorol.* I 218 Ideler, il quale riferisce, basandosi su Damascio, circa la sua dottrina, adottata da Eraclide, della via lattea quale via dell'anima; Greg. Naz. *Carm.* VI 286, vol. II, 1086 ed. Paris.); e cosí anche Panace, di cui Aristid. Quint. *Mus.* I, p. 3 riporta un giudizio sulla musica e che Phot. *Cod.* 167, p. 114, 13 pone tra le fonti di Stobeo (cfr. Cäsar, *Grundz. d. griech. Rhythmik* p. 5, 4); lo stesso dicasi di Androcide, il cui libro π. Πυθαγορικῶν συμβόλων è rammentato da Nicom. *Arithm.* p. 5; Philop. in *Nicom. Schol.* 21, 18; Iambl. *V. Pyth.* 145; *Theol. Arithm.* p. 41; Clem. *Strom.* V 568 A; Trypho π. τρόπων 4 (*Rhet. gr.* ed. Speng. III 193); Apostol. *Prov.* VIII 34, o *Mant. Proverb.* II 81 (Leutsch *Paroemiogr.* II 437; 770), come risulta specialmente dal frammento in Mai *Spicil. Rom.* II xx. Un frammento d'una sua presunta lettera ad Alessandro è riportato in Plin. *H. nat.* XIV 5, 58; proprio di là sono tolte le parole in Clem. *Strom.* VII 718 C, cfr. Plut. *tranq. an.* 13, p. 472. Le raccolte di sentenze che passano sotto il nome di Demofilo (Mull. I 485-487; 497-99; cfr. II xxvi) non contengono nulla di caratteristicamente pitagorico; ne ignoriamo talmente l'autore, l'epoca, le fonti, che non possiamo nemmeno dire se e fino a qual punto appartengano a questa scuola. Non abbiamo alcun diritto di ascrivere alla letteratura pitagorica o pseudo-pitagorica le anonime Διαλέξεις ἠθικαί (M. I 544 sgg.) di cui si parla piú in dettaglio nella Parte I vol. VI, p. 1333^5 n. 1. Un verso di un poema pitagorico di cui non è detto l'autore si trova in Simpl. *Phys.* 453, 12, alcuni altri in Mullach p. 200. È incerto se le sentenze del « Pitagorico Sesto» provengano dall'opera di un neopitagorico (cfr. Parte III vol. III, p. 701^5 n. 4); un filosofo Sesto è menzionato anche da Syncell. 349 B, Hieron. *Chron. Eus.* all'Ol. 224, 3 (119 a. C.) come contemporaneo di Adriano; un pitagorico Sesto da Iambl. in Simpl. *Categ.* 49 α; *Phys.* 60, 10 (*Schol. in Arist.* 64 b 10; 327 b 10), il quale secondo lui aveva trovato la quadratura del cerchio; questi deve essere però, come quel Cecilio di cui Mullach II 53 riporta un frammentino, realmente uno scrittore neopitagorico, mentre il contemporaneo di Adriano di cui parlano Hieron. e Sync. dev'essere l'autore delle sentenze di Sesto o Sestio, di cui si è parlato nella Parte III vol. III, p. 699^5 sgg. Non sappiamo se le descrizioni della filosofia pitagorica che conosciamo per tramite di Alessandro Poliistore e Sesto Empirico (v. *supra*, p. 30 sgg.) si presentassero sotto nomi di pitagorici antichi, o se si spacciassero per semplici relazioni sulla dottrina di Pitagora. Ma pur trascurando questi due, insieme con il pitagorico Sesto, Scythinus (Stob. *Ecl.* I 264; M. II 113), che non è indicato come pitagorico, e Milo (o Melo; o piuttosto Philo in Stob. I 610; M. II 113), e contando invece Pitagora, Filolao e Archita, raggiungiamo il bel numero di quasi 50 scrittori apocrifi antico-pitagorici con circa 90 opere. A queste si aggiungono poi le 13 lettere, di Pitagora, Liside, Teano ecc., note in parte già a Diogene e Giamblico, pubblicate da Orelli (*Socratis et Socratic. Pythagorae et Pythagoreor. epistolae* 51 sgg.) insieme con le anonime, *ibid.* p. 45, Nr. 37.

---

[71] Abbiamo già ricordato a questo proposito Eudoro e Ario; degli altri si riparlerà piú oltre. Da tali descrizioni devono essere derivate la maggior parte delle sentenze di Pitagora e neopitagoriche che si riscontrano qua e là. Raccolte in MULLACH, *Fragm. philos. gr.*, I, pp. 488-511.

Per dare un'idea della vastità di questa letteratura, quasi tutta pseudonima, do qui, con l'aiuto della diligente dissertazione di BECKMANN, *De Pythagoreorum reliquiis* (Berlin 1884), una lista di tutte le opere tramandateci sotto il nome di antichi pitagorici, aggiungendo la fonte e il riscontro in MULLACH, *Fragm. philos. gr.* – Oltre alle opere di Filolao e di Archita, delle quali parleremo presto, citiamo: – 1) Una serie di libri attribuiti allo stesso Pitagora. Quelli che conosciamo, una ventina circa, sono elencati nella Parte I vol. II, p. 301 n. 2. – 2) Il Poema aureo (Mull. I 193 sgg., 408 sgg., dove si parla anche delle edizioni precedenti; Parte I vol. II, p. 311), intorno alla cui epoca di composizione le opinioni sono ancora molto discordi; ma non si potrà assegnarlo ad un tempo molto recente, poiché se ne serví nel I sec. a. C. il falso Focilide, V 8. – 3) Timeo, *Sull'anima universale* (Parte I vol. II, p. 308; di piú in seguito) menzionato per la prima volta da NICOMACO, *Harm.* I 24; CLEMENTE, *Strom.* V 604 B, da quest'ultimo con parole che nel nostro testo non trovano riscontro. SUID. a questa voce, cita di Timeo i Μαθηματικά, π. φύσεως, π. τοῦ Πυθαγόρου βίου. – 4) Le opere di Ocello; oltre a quella ancora conservata sull'Universo (v. *supra*, p. 41 n. 58), il presunto Archita ne menziona in DIOG. VIII 80 ancora tre: περὶ νόμου καὶ βασιληΐας καὶ ὁσιότατος. Della prima STOB. *Ecl.* I 338 dà un saggio (M. I 407). – 5) Aresa, π. ἀνθρώπου φύσιος STOB. I 846, cfr. IAMBL. *v. Pyth.* 266; M. II 51. – 6) Aristeonte, π. ἁρμονίας, STOB. I 428; M. II 51; proprio di qui verrà quanto *Theol. Arithm.* 42 e CLAUDIAN. MAM. *De statu an.* II 7 riportano dal « pitagorico Aristeo » (di cui IAMBL. *v. P.* 265). – 7) Atamante, CLEM. *Strom.* VI 624 D; non è detto il titolo dell'opera, che doveva essere una cosmologia. – 8) Brontino (o Brotino), π. νοῦ καὶ διανοίας; un frammento di questa in GIAMBLICO, in VILLOISON, *Anecd.* II 198; SOPHON. *De an.* (*Comment. in Ar.* XXIII a) 130, 8 sgg.; alla stessa opera si richiamano PS. ALESSANDRO e SIRIANO (v. Parte I vol. II, p. 461 n. 1) e *Schol. in Plat.* ed. Bekk. p. 411. – 9) Brisone; un frammento del suo οἰκονομικός, da STOB. *Floril.* 85, 15; M. II 28. – 10) Butero π.

[Sullo scritto attribuito a Metopo Sibarita (secondo altri Metareca il nome di Archita [72]. Con ogni probabilità soltanto poche | di tutte queste opere, | soltanto, cioè, una o due 120-121

---

pontino) cfr. Nestle in *RE* s. v. - Sul preteso Onata da Crotone cfr. K. Prächter in *Philologus*, 1891, p. 49 sg. e K. v. Fritz in *RE* s. v. - Sotto il nome di Teano circolavano, oltre al *De pietate*, anche un *De Pythagora* e un *De virtute* (entrambi citati da Suida). Sette lettere apocrife, a lei attribuite e giunte fino a noi, figurano fra gli *Epistolographi graeci* dello Hercher. Del resto v. anche il II volume della Parte I della presente opera, con la bibliografia a p. 292 sgg. – *R. D. R.*].

[72] Le opere che conosciamo (Mullach I 553 sgg.; II 117 sgg.; Hartenstein, *De Arch. fragm. philos.*, Lipsiae 1833. Cfr. Gruppe, *Über d. Fragm. d. Arch. und d. älteren Pythagoreer*, Berlin 1840; Beckmann, *op. cit.* 31 sg.) sono: 1) περὶ ἀρχῶν, Stob. *Ecl.* I 710. Diversa da questa sembra 2) π. ἀρχᾶς *ibidem*, 722. – 3) π. τοῦ ὄντος *ibidem*, II 22. – 4) Le *Categorie*, o, come si intitolavano originariamente (secondo Simpl. *Cat.* 1 β Basil. *Phys.* 785, 14), π. τοῦ παντός. Con le sue numerose citazioni Simplicio ci dà un quadro abbastanza completo di quest'opera; v. *Cat.* p. 3 ζ; 10 ε; 15 β; 16 ζ; 19 ε sg.; 20 α (cfr. *Phys.* 232, 1); 23 γ-ε; 29 β; 31 β; 32 ε sg.; 37 ζ; 38 γ; 40 ε sg.; 41 δ; 45 ε; 46 γ.ε; 48 β sg.; 50 δ; 53 ε; 61 ζ; 66 δ; 68 ζ; 71 α; 73 ε; 75 ε; 76 ε; 80 α.ε sgg.; 83 ε; 84 β.ζ; 85 α.ε; 86 δ sg.; 87 α; 88 α.δ.ζ; 89 γ sg. (il frammento sul tempo, che Simpl. riporta anche *in Phys.* 785, 14 sgg.; 786, 12; 787, 6; cfr. 700, 20; Mullach, I 570, ne ha desunto solo alcune righe insieme con la citazione errata « Simpl. *in Phys.* 137 » da Orelli 272, benché tutto si trovasse con la giusta indicazione della fonte in Hartenstein, p. 36; piú tardi però, II 118, ha corretto l'errore); 90 ε; 91 ε; 92 α. δ; 93 α sg.; 94 ε; 95 δ sg. Ma anche Giamblico se ne serví abbondantemente (Simpl. *Phys. l. cit.*; *Categ.* 23 ε. 32 ζ ecc.); e cosí è menzionata da Dexippo (in *Categ.* 20, 13; 79, 14 Spng.), Boezio (*ad Arist. Praed.* 114, *Arithm.* II 41, p. 1352), dai commentatori anonimi delle *Categorie*, *Comment. in Arist.* XXIII b (il cui indice ne elenca 9 citazioni) e da altri (cfr. Beckmann p. 32 c). Anche Hippolyt. *Refut. Haeres.* VI 24 vi si riferisce senza dubbio direttamente o indirettamente; ma Temistio ne aveva supposto autore (secondo Boët. *Categ. l. cit.*) un peripatetico Archita. Da Simpl. *Cat.* 87 α, 88 α, 90 ε si rileva che essa era posteriore ad Andronico, che fu una delle sue fonti (Simplicio crede che fosse viceversa); secondo il medesimo, 32 ε, 53 ε pare che abbia attinto anche da Atenodoro ed Eudoro (Parte III vol. III, pp. 607^5; 633^5 n. 6). Questa opera pseudo-architea sulle *Categorie* diede poi origine a quella misera abborracciatura che ci fu conservata come opera di Archita sulle *Categorie* (M. I 570 sg.). Hartenstein 71 sg. identifica l'opera π. τοῦ παντός con quella π. τοῦ ὄντος; a me sembrano diverse. Pure diverso

da questa, ma dello stesso autore era 5) il trattato π. τῶν ἀντικειμένων che è citato, corrispondentemente ai cosiddetti postpredicamenti aristotelici, da Simpl. *Cat.* 97 β-ε; 99 β sg.; 100 γ sg.; 104 β; 105 β-δ; 110 δ; 111, mentre Giamblico lo ignorava (Simpl. 103 γ; *Schol. in Arist.* 88 a 24). – 6) π. μαθημάτων. Un frammento di essa in Stob. *Flor.* 43, 135; Iambl. π. κοιν. μαθ. (Villoison *Anecd.* II 202, cfr. id. *in Nicom.* p. 6 Tennul., *v. Pyth.* 160) riporta lo stesso frammento dall'opera π. μαθηματικῶν, Porphyr. *in Ptol. Harm.* 236, che lo riporta al completo, dall'opera π. μαθηματικῆς; l'inizio di questo brano si trova però anche in Nicom. *Inst. Arithm.* I 3, p. 5 sg. dall'ἁρμονικόν di Archita, cosicché tutti questi titoli sembrano riferirsi ad una stessa opera; forse il titolo esatto è ἁρμονικόν, cfr. Athen. XIII 600 sg. (piú oltre p. 53 n. 73). Di lí deriveranno anche tutte le altre sentenze musicali di A.; v. Beckmann p. 32, Hartenstein p. 45, M. II 118 sg. – 7) Secondo Theo *Math.* II 49 p. 166, A. aveva trattato ἐν τῷ π. δεκάδος delle proprietà della decina. – 8) π. νοῦ καὶ αἰσθήσεως Stob. *Ecl.* I 784 sg. Iambl. in Villoison *Anecd.* II 199. Pare che a quest'opera si riferisca anche *Schol. in Plat.* p. 411 Bekk. – 9) π. ἀνδρὸς ἀγαθῶ καὶ εὐδαίμονος Stob. *Flor.* 1, 72-81. 3, 76. 115, 27. – 10) π. σοφίας Iambl. *Protr.* IV 39 sgg. Porph. *in Ptol. Harm.* 215; Stobeo ascrive però una parte dello stesso frammento ad un'opera omonima di Perictione (nota prec., nr. 30); essa deve quindi essere stata in circolazione con tutti e due i titoli. – 11) π. παιδεύσεως ἠθικῆς Stob. *Flor.* 1, 70 sg. *Exc. e Io. Damasc.* II 13, 120. È forse identica all'opera che Philostr. *V. Apoll.* VI 31 rammenta col titolo ὑπὲρ παίδων ἀγωγῆς. – 12) π. νόμου καὶ δικαιοσύνης Stob. *op. cit.* 43, 132-134. 46, 61. – 13) π. αὐλῶν attribuita espressamente da Athen. IV 184 e, al pitagorico Archita. – 14) Le due lettere in Diog. III 22. VIII 80. – Dalle parole in Stob. *Ecl.* I 12: « ἐκ τῶν 'Αρχύτου διατριβῶν» non si può dedurre con certezza l'esistenza di un'opera architea dal titolo Διατριβαί, poiché questa parola potrebbe significare semplicemente «Trattati», oppure le διατριβαί di Archita potrebbero essere (all'incirca come le πυθαγορικαὶ ἀποφάσεις di Aristosseno) una raccolta di discorsi architei compilata da un terzo; Arist. *Metaph.* VIII 2 verso la fine prova ancor meno l'esistenza di una raccolta di definizioni. Tuttavia le affermazioni di Arist. *loc. cit. Probl.* XVI 9, Theophr. *Metaph.* 11, Eudemus in Simpl. *Phys.* 431, 6 sgg. 467, 26 (Parte I vol. II, pp. 559 n. 1 in fine; 450 sg. n. 3) sembrano presupporre scritti architei. Anche quanto Cic. *Cato* 12, 39; *Lael.* 23, 88 riporta da Archita, presentandolo come tradizione orale, è giunto a lui indubbiamente per iscritto; ma non se ne può dedurre che egli abbia avuto dinnanzi un'opera di Archita stesso, tanto piú che il primo di questi passi, il piú lungo, sembra derivato da Aristosseno (cfr. Parte I vol. II, p. 433 n. 4). Le citazioni in Theo *Math.* 27. 30 e Syrian. *in Metaph.*, *Schol. in Ar.* 925 b 29, 917 b 5 (su cui cfr. Parte I vol. II, pp. 441 n. 1, 461 n. 1, 462 n.) alludono con maggior certezza ad opere (pseudo-)architee; ma non possiamo dire se dobbiamo cercarle tra quelle che codelle opere di Archita[73] e quella donde sono desunti i

---

nosciamo o altrove. Quando infine Claudian. Mam. *De statu an.* II 7 dice di Archita: *in eo opere, quod magnificum de rerum natura prodidit, post multam de numeris utilissimamque* (al. *subtiliss.*) *disputationem,* «*anima*», *inquit,* «*ad exemplum unius composita est, quae sic illocaliter dominatur in corpore, sicut unus in numeris*», non dovremo pensare, con Hartenstein p. 93, che quest'opera sia il libro π. τοῦ παντός, che a quanto si è visto conteneva piuttosto una dottrina delle categorie, ma deve essere stata un'opera a sé; dalla stessa derivano forse la dottrina dell'anima in Ioh. Lydus *De mens.* c. 6 (8) p. 21 e la notizia di Stob. *Ecl.* I 878 circa le parti dell'anima. Non sappiamo in quale libro architeo si insegnassero il πέμπτον σῶμα (Porph. *Schol. in Plat.* p. 438 Bk.) e l'eternità del mondo. (Censorin. *di. nat.* 4, 3, v. *supra* p. 40 n. 57): non può essere stato un libro autentico, come non lo è quello a cui si richiama Syrian. *Metaph. Schol. in Ar.* 890 b 15, che però sembra aver avuto per modello il passo della *Repubblica* platonica VI 509 D sgg. La meccanica (Vitruv. VII, praef. p. 155) e lo scritto sull'agricoltura (Varrone *R. R.* I 1, 8; Columella *R. R.* I 1, 7) sono attribuite da Diog. VIII 82 ad altre due persone omonime, mentre Varrone e (dopo di lui) Columella ascrivono la seconda espressamente al pitagorico; che la notizia di Athen. XIII 600 sg. si riferisca al nostro Archita o ad un altro (p. es. al musicista nominato da Diog. *l. cit.*) è indifferente. Nemmeno Athen. XII 516 c ascrive gli 'Οψαρτυτικά al filosofo tarentino. [Sui frammenti attribuiti ad Archita vedi il vol. II della Parte I, e specialmente la bibliografia a p. 292 sgg. – *R. D. R.*].

[73] Cfr. Parte I vol. II, p. 308 sg. Tra le opere di cui conosciamo i titoli possiamo considerare autentiche solamente l'*Armonia* (π. μαθηματικῆς) e forse anche l'opera π. δεκάδος (poiché la meccanica e l'opera sull'agricoltura, che si potrebbero assegnare senza difficoltà al tarentino, sono assegnate espressamente ad altri), tra i frammenti conservati, solo quelli derivati dall'Armonia oltre le rare notizie di Aristotele ed Eudemo. Che le rimanenti siano apocrife mi sembra provato a sufficienza dalle discussioni fatte finora; né intaccano questo risultato i recenti tentativi di salvataggio, come si è dimostrato *l. cit.* Ci si potrebbe chiedere piuttosto se non siano autentici solo i frammenti dell'Armonia (dell'opera sulla decade non se ne è conservato alcuno). Ma non contengono, ci sembra, nulla che possa invalidare l'ipotesi della loro autenticità, si distinguono anzi, in senso positivo, dagli altri frammenti architei; e se Cameleonte (su cui Parte II vol. VI, p. 491 n. 4) in Athen. XIII 600 sg. allude con 'Αρχύτας ὁ ἁρμονικός al pitagorico anziché al musicista di Mitilene (Diog. VIII 82), ciò vorrebbe dire che la sua Armonia era nota già a questo discepolo di Teofrasto. Il fatto che Nicomaco *Instit. Arithm.* I 3 riporti l'inizio del passo citato da Porph. *in*

122 frammenti autentici | di Filolao [74], appartengono agli
autori indicati; tutte le altre invece, forse con un'unica
eccezione [75], sembrano apocrife: questo è sicuro almeno
per le opere che si sono conservate intere o in parte [76].
Non si dovranno però attribuire, come fa il Gruppe [77],
queste falsificazioni a pochissimi autori, né derivare,
d'accordo col medesimo studioso, la maggior parte di
esse da ambiente culturale ebraico-greco anziché pura-
123 mente greco. | Difatti per uno o due autori la quantità
delle loro presunte opere è eccessiva, non solo, ma queste
sono anche troppo disparate per forma e contenuto [78];
e, ben lungi dal rivelare un'origine ebraica, esse contengono
anzi numerose espressioni che sono inconciliabili
col monoteismo giudaico e non possono essere state
scritte da ebrei [79]. Dovremo quindi pensare che questa

Ptol. Harm. 236, in forma diversa (cfr. Hartenstein, p. 40 sg.) non dimostra nulla contro l'autenticità del frammento, poiché Porfirio è certamente piú vicino alla fonte; e quando Stob. *Flor.* 43, 135 unisce al framm. di Iambl. in Villoison, *Anecd.* II 202, un'altra esposizione, che non ha niente a che vedere con esso, fonde probabilmente due riassunti che in origine erano staccati e dei quali non si può nemmeno stabilire se derivassero da una medesima opera.

[74] Su ciò Parte I vol. II, pp. 304 n. 2, 468 n. 4, 515, 523 sg., 555 sg., 567 n. 1.

[75] Le parole di Euxiteo, che Athen. IV 157 c riporta da Clearco (circa 300 a. C.), appartengono certo ad un'opera autentica, semprechè siano tolte da un'opera col nome di Eussiteo; ma proprio questo è incerto.

[76] Cfr. Parte I vol. I, p. 301 sgg.

[77] *Fragm. d. Arch.* 123 sgg. Le opere sulle *Categorie* e quella π. ἀντικειμένων, o piuttosto un'opera attribuita ad Andronico, dalla quale Simplicio avrebbe tratto tutte le sue citazioni dalle *Categorie* architee, sarebbero scritte, secondo il Gruppe, da un platonico, tutte le altre da un ebreo alessandrino verso il 39 d. C. Anche il Lutterbeck *Neutest. Lehrbegr.* I 271 suppone che la maggior parte dei libri pseudopitagorici siano di origine ebraica, ritenendoli composti soprattutto da Esseni.

[78] Troveremo in seguito non pochi esempi di varianti notevoli nella dottrina dei vari scritti neopitagorici; ma si distinguono non poco tra loro anche per il tono e il linguaggio.

[79] Oltre alla prova decisiva esposta nella nota 81, ne daremo in

letteratura pseudonima sia dovuta a vari autori della scuola neopitagorica, i quali saranno vissuti per la maggior parte nell'ultimo secolo a. C. e nel primo d. C.[80]; non si può dire però nulla di piú preciso riguardo all'epoca se non di poche tra queste opere; e riguardo all'autore, di nessuna. È da supporre invece che la maggior parte di esse siano state scritte in Alessandria, patria probabile del nuovo pitagorismo, e cosí ci potremo spiegare, oltre ad altre caratteristiche[81], anche le reminiscenze di pensieri ed espressioni greche che vi si riscontrano[82] |.

Apollonio, Moderato, Nicomaco, Filostrato ecc. – In 124
confronto alla serie di pretesi antichi pitagorici, dietro ai quali si nascondono gli uomini della scuola neopitagorica, è molto minore il numero di quelli che conosciamo col loro vero nome, quali pitagorici di questa tarda

---

seguito delle altre. Tra queste va annoverata anche la dottrina della eternità del mondo, tanto incompatibile col concetto ebraico della creazione, dottrina che, come vedremo, è messa in evidenza fin dall'inizio in parecchie opere pseudonime.

[80] Pare che a questo periodo appartengano per lo meno quasi tutti i frammenti neopitagorici conservati. Che esistessero anche prima opere pitagoriche apocrife è provato da quelle di Pitagora citate già da Eraclide Lembo (in Diog. VIII 6). Ma non abbiamo alcun diritto di ricercarvi già filosofia neo-pitagorica.

[81] Come la polemica del presunto Onata in Stob. *Ecl.* I 96 contro i λέγοντες ἕνα ϑεὸν εἶμεν ἀλλὰ μὴ πολλώς, che in un alessandrino è maggiormente comprensibile che in altri, se si tiene presente che l'opera di Onata è stata composta prima dell'epoca in cui il cristianesimo aveva già attirato l'attenzione su di sé.

[82] Gruppe, *op. cit.* 129 sgg. cerca di corroborare la sua ipotesi della origine ebraica della maggior parte dei frammenti pitagorici dimostrando la loro affinità di pensiero e di linguaggio con Filone, coi Settanta e col Nuovo Testamento. Ma le sue prove non sono adeguate allo scopo, tanto piú che bisognerà supporre viceversa in Filone e già nella *Sapienza* di Salomone l'influsso del neopitagorismo (v. oltre); ma da quanto ha addotto, e da quanto poteva ancora addurre, risulta evidente il carattere alessandrino-ellenistico di quei frammenti.

epoca. Accanto ai pitagorici romani[83] dei quali si è già parlato, vanno nominati nel primo secolo Apollonio di Tiana[84] e Moderato[85], nel secondo Nicomaco[86] e Nu-

---

[83] [Nota su Ovidio. — Tra i pitagorizzanti romani è da includere, entro certi limiti, Ovidio. Che egli sia stato vivamente sensibile all'influsso neopitagorico è chiaro anzitutto dal colorito squarcio poetico contenuto nell'ultimo libro delle *Metamorfosi*, quasi a conclusione dell'intero poema (XV 60 sgg.), ove è messa in bocca a Pitagora stesso una trattazione sull'astinenza dalla carne, sull'immortalità dell'anima e sulle trasformazioni dell'universo.

Nella rappresentazione dell'età aurea che si ritrova in questo brano e inoltre in *Fasti* I 335 sgg.; IV 395 sgg., vien messo appunto in risalto il costume della sopraddetta astinenza; e Pitagora vien presentato come colui che, rimettendo in vigore quel divieto, vuol ricondurre gli uomini alla civiltà originaria. Cosí pure egli appare come verace liberatore degli uomini stessi dal timor della morte, in antitesi con gli Epicurei, che si arrogavano un tale ufficio. Non è vero affatto che nel discorso posto in bocca a Pitagora si mescolino inopportunamente il motivo della metempsicosi e il pensiero *mors nihil ad nos*: infatti è ben chiarito che la morte non è da temersi per la ragione che da un lato le anime non muoiono ma trasmigrano, e dall'altro i corpi morti non possono patire alcun male proprio per il loro esser privi di vita.

Ciò che è notevole è l'associazione della teoria pitagorica con la dottrina eraclitea del mutamento e flusso universale, il cui motivo essenziale (*Nihil est toto quod perstet in orbe, / cuncta fluunt...*: *Met.* XV 177 sg.) è illustrato con una gran quantità di esempi.

Sul pitagorismo di Ovidio il lavoro principale è quello di A. Schmekel, *De Ovidiana Pythagoricae doctrinae adumbratione* (Berlin 1885). Cfr. anche l'opera già citata del medesimo, *Die Philosophie der mittleren Stoa*, p. 288 n. 4; p. 451 sg. – *R. D. R.*].

[84] Di cui parleremo in seguito, a proposito dell'opera di Filostrato su di lui.

[85] Moderato di Gades (Porph. *v. P.* 48. Steph. Byz. *de urb.* Γάδειρα) deve essere vissuto al tempo di Nerone o dei Flavii poiché Plut. fa parlare un suo discepolo, in *Qu. conv.* VIII 7, 1. I suoi 11 o (come suppone Bücheler in *Rhein. Mus.* XXXVII 335) 10 (secondo Steph. 5) libri πυθαγορικῶν σχολῶν sono menzionati da Porph. e Steph. *l. cit.* cfr. Porph. in Eus. *pr. ev.* VI 19, 8; Syrian. *in Metaph.*, *Schol. in Ar.* 917 b 6. Frammenti di essi in Porph. *v. P.* 48 sg.; Simpl. *Phys.* 230, 35; 231, 45 sgg.; Stob. *Ecl.* I 18 (Mull. II, 48), 862 sg. Bücheler, *l. cit.*, dimostra che anche Columella, parente di Moderato, è influenzato dal pitagorismo.

[Su Moderato cfr. il notevole articolo del Capelle in *RE* XV 2318 sgg. Del resto, la «letteratura» su questo pensatore, che pur dovette essere abbastanza importante, è scarsissima. Del 1948 è uno studio, impostato con una larga prospettiva storica, di S. Motero Díaz, *Moderato de Gades en la crisis del pensamiento antiguo de Cálicles a Traiano* (Madrid).

Quantunque il difetto di materiali non ci permetta di farci un quadro completo del pensiero di lui, si capisce che egli dovette avere buona rinomanza e influenza. Porfirio lo nomina in modo elogiativo, dicendo che egli raccolse πάνυ συνετῶς, in undici libri, le opinioni dei Pitagorici (τὸ ἀρέσκον τοῖς ἀνδράσιν); e si può supporre che le Πυθαγορικαὶ σχολαί contenessero anche uno schizzo storico della filosofia pitagorica.

La caratteristica piú spiccata del pensiero di M. fu, come sembra, l'aver ravvisato nei numeri altrettanti simboli dei principi metafisici (cfr. *infra* la trattazione dello Zeller). L'aritmologia era da lui concepita come mezzo didattico per la rivelazione di idee trascendenti. Cosí il suo neopitagorismo ebbe un carattere schiettamente platonico.

Da Simplicio si ricava la notizia che M. sostenne la derivazione dal pitagorismo della dottrina platonica della materia; ma il Capelle osserva giustamente che non solo quella teoria, ma tutta la metafisica platonica sarà certo stata considerata dal filosofo come risaliente a quella medesima scuola.

Notevole anche l'affermazione di M. che il λόγος, nella costituzione del mondo, separò da sé la quantità pura spoglia di ogni qualità, contrapponendosela come estensione (cfr. *infra* la relativa nota di Zeller). Può considerarsi come manifestazione di una caratteristica mentalità matematica di M. il fatto che egli professò, a quanto pare, la vecchia concezione dell'anima come armonia di numeri. – *R. D. R.*].

[86] Nicomaco (su cui cfr. Fabric. *Bibl. gr.* V 629 sgg.) era di Gerasa in Arabia: Γερασηνός è il suo solito epiteto nei titoli delle sue opere (cfr. Ast. a Nicom. *Arithm.* 205), in Iambl. *Theol. Arithm.* 33. 43. Phot. *Bibl. Cod.* 187 e altrove. Porph. in Eus. *pr. ev.* VI 19, 8 lo nomina accanto a Moderato come un autorevole scrittore pitagorico. Poiché Apuleio tradusse la sua *Aritmetica* (Cassiodor. *Arithm.* II 555 Garet; seguendo lui Isidoro *Orig.* III 2) deve essere vissuto prima degli Antonini; il fatto che nella sua *Armonia* è nominato Tolomeo, II 36, non è una prova in contrario, poiché il secondo libro di quest'opera non è, con ogni probabilità, autentico. Di lui possediamo ancora l' ’Αριθμητικὴ εἰσαγωγή (pubblicata dall'Ast insieme con i *Theologumena Arithm.*) e l' ’Εγχειρίδιον ‘Αρμονικῆς (nei *Musici gr.* di Meibom); Phot. *l. cit.* dà un riassunto dei suoi ’Αριθμητικὰ Θεολογούμενα, i nostri *Theologumena Arithm.*, per i quali questo scritto sembra essere stato una fonte principale, p. 16 sg. 33. 43 sg. (su cui cfr. Ast), framm.; Eutoc. *in Archim. de sph.* p. 28 cita un'opera maggiore di musica, che Nicom. *Harm.* p. 3. 27 promette; egli stesso, *Arithm.* II 6 p. 44, sembra alludere ad una Γεωμετρικὴ εἰσαγωγή; Phot. *op. cit.* p. 142, 22

125 menio [87], | nel terzo Filostrato [88]: e sono quasi gli unici [89].

---

non si riferisce invece ad una piú ampia opera di matematica, bensí alla nostra Εἰσαγωγή, e le citazioni dei *Theol. Arithm.* si riferiscono, come si è detto, all'opera omonima. Ma tutti questi scritti sembrano essere parti di un'opera piú complessa, le συναγωγαί (o meglio in origine: συναγωγή) τῶν Πυθαγορείων δογμάτων che Syrian. *ad Metaph. Schol. in Ar.* 891 a 23, cfr. 917 b 6, attribuisce a Nicomaco. La prima parte di quest'opera era forse costituita dalla biografia di Pitagora, di cui si servirono ampiamente nelle loro Porfirio e Giamblico, e per la quale cfr. E. Rohde in *Rhein. Mus.* N. F. XXVI 563, 566 e altrove. [Su Nicomaco v. P. Tannery, *Miscellanées*, in *Revue de Philologie* 1889, 166 sgg.; Fr. Bücheler in *Rheinisches Museum* 1908, 192; V. De Falco, *Sui trattati aritmologici di Nicomaco e Anatolio*, in *Rivista Indo-greco-italica* 1922, 51-60, e gl'importanti saggi di Robbins e Karpinski annessi alla traduzione inglese dell'Εἰσαγωγή del D'Ooge (New York, Macmillan, 1926). Inoltre si consultino le grandi storie della matematica greca. Per un'informazione generale, cfr. anche l'articolo del Kliem in *RE* XVII 463-464.

L'Εἰσαγωγή (edita nel testo dallo Hoche, Lipsiae 1866), è molto importante perché Nicomaco ci porge in essa la prima trattazione sistematica e comprensiva dell'aritmetica che sia stata scritta da un Greco. Sulle orme del vecchio pitagorismo, egli, quasi un « Euclide dell'aritmetica », espone la teoria elementare dei numeri, caratterizzandoli e classificandoli come pari e dispari, primi e non primi, piramidali, « perfetti », etc.

L'Εἰσαγωγή ebbe grande influenza: fu tradotta in latino da Apuleio e poi da Boezio e commentata da Giamblico e da Giovanni Filopono. Val la pena di ricordare che alle parole dello scritto stesso c. 4 τῶν τεσσάρων μεθόδων risale in ultima analisi il nome del « quadrivio delle arti » (cfr. Kliem, art. cit.).

Nei Θεολογούμενα (l'estratto da noi posseduto incorpora anche brani di Speusippo e di Anatolio) Nicomaco esce dal campo scientifico e svolge quel simbolismo e quella interpretazione « mistica » dei numeri stessi della quale lo Zeller si occupa ampiamente *infra* – *R. D. R.*].

[87] Di cui si parlerà a p. 243 sgg.

[88] Di cui p. 106 sgg.

[89] Conosciamo inoltre Eusseno da Eraclea che, secondo Philostr. *Apoll.* I 7, 2 sg. (Suid. Εὐθύδ.) fu in Atene maestro di Apollonio di Tiana, e deve quindi aver avuto il suo fulgore nei primi decenni del primo sec. di Cristo; ma il suo tenore di vita non si accordava coi suoi dogmi. Troviamo poi, nella seconda metà dello stesso sec. Lucio, un tirreno, discepolo di Moderato (Plut. *qu. conv.* VIII 7, 1, 1) e Alessicrate, i cui discepoli sono indicati da Plut. *op. cit.* VII 8, 1, 2 per propri contemporanei; nella prima metà del sec. seguente, Sesto (sul quale v. *supra* p. 50).

A proposito del mendesio Bolo, menzionato da Suida a q. v. quale pitagorico, non sappiamo quando sia vissuto, e neppure se sia un personaggio storico, né se sia sorto per sdoppiamento del democriteo omonimo (v. le note a Suid. *l. cit.* ed. Bernh.), o per effetto di una mistificazione letteraria. Non abbiamo alcuna ragione di considerare pitagorico il maestro di Erode Attico, Secondo, che visse in Atene sotto Adriano; Philostr. *v. Soph.* I 26 (e sulle sue orme Suid. a q. v., salvo che questi lo confonde con Plinio Secondo) ce lo presenta come retore. Anche le Γνῶμαι Σεκούνδου τοῦ Ἀθηναίου σοφοῦ che, a quanto pare, gli furono attribuite, non sappiamo quando, da un cristiano, e ci furono conservate insieme con un'insulsa storia della sua vita, parte in greco, parte in traduzioni orientali e latine, sono prive di qualsiasi traccia di influsso pitagorico. (Maggiori particolari circa questa abborracciatura in Fabric. *Bibl. gr.* I 866 sg.; Mullach *Fragm.* II xxvii; I 512-521; Bachmann, *Secundi ... vita ac sententiae*, Berlin 1887). Il pitagorico Archibio in Alciphron *Ep.* III 55, 4, cfr. Lucian. *Gall.* 10, è certo una persona fittizia. Non è sicuro che il grammatico Didimo, contemporaneo di Nerone (Suid. Δίδ. ὁ τοῦ Ἡρακλ. cfr. Ἡρακλείδ. Ποντ.), abbia seguito la scuola pitagorica, anche se l'opera π. Πυθαγορικῆς φιλοσοφίας, donde Clem. *Strom.* I 309 C riporta una sentenza di Teano, fosse sua (come ritiene, con altri, il Diels *Doxogr.* 79 sg.); una conferma ne sarebbe però il suo interesse per la musica, testimoniato da Suid. I frammenti però che Mullach II 53 sgg. attribuisce a questo presunto pitagorico sono del ben noto Ario Didimo, su cui Parte III vol. III, p. 635^5 sgg. Alla scuola neopitagorica apparterrà anche quella Ptolemaide da Cirene, dalla cui Πυθαγορικὴ τῆς μουσικῆς στοιχείωσις Porph. *in Ptol. Harm.* 207 sgg. riporta qualche frammento.

[Il piccolo numero dei nomi a noi noti di Neopitagorici greci è certamente dovuto al fatto che tali epigoni della vecchia scuola preferivano pubblicare scritti pseudonimi del genere di quelli nominati sopra.

Intanto, non si deve omettere, in un elenco completo dei nomi pervenutici, quel Pitagora, omonimo e seguace del sapiente di Samo (e verisimilmente figlio di un padre neopitagorico, come fa pensare il fatto stesso che si chiamava cosí), al quale è dovuta una curiosa rappresentazione figurativa del pensiero della setta, incisa sopra una pietra in Alaschehir nell'Asia Minore.

Nell'iscrizione appare l'Y (*littera Pythagorae*), simbolo del bivio in cui si trova, a un certo momento, l'uomo, che ha da scegliere fra il bene e il male (cfr. la favola di Ercole al bivio): v. Überweg-Praechter^{12} p. 522.

Alla schiera dei Neopitagorici qualcuno sarebbe tentato di aggiungere Sozione Alessandrino, maestro di Seneca, di cui si sa che professò sia la credenza nella metempsicosi, sia la regola dell'astinenza dai cibi carnei (v. Zeller *supra*): ma resta il fatto che la scuola dei Sestii era eclettica, e anzitutto avrà accolto elementi stoici.

126 Per quanto riguarda la *forma mentis* complessiva, | anche i platonici dell'epoca imperiale romana sono in tutto affini ai neopitagorici, e alcuni di loro sono annoverati indifferentemente ora tra i seguaci di Pitagora, ora tra quelli di Platone [90]. Ma quantunque non si possa stabilire un limite esatto tra le due scuole, c'è tuttavia una differenza tra coloro che nella concezione del platonismo subirono anche influenze neopitagoriche e coloro che presentavano senz'altro come pitagorica la loro filosofia. Ci occuperemo prima di tutto di questi ultimi [91].

Di un Apollodoro di Cizico, autore di matematica, di cui abbiamo un frammentino riguardante Pitagora, Democrito e Filolao, non sappiamo con certezza l'età, né se sia stato un filosofo neopitagorico o piuttosto uno scienziato (cfr. SUSEMIHL, *Gesch. d. griech. Lit. in d. Alexandrinerzeit*).

Mesomede di Creta, poeta lirico del tempo di Adriano, mostra nel primo dei suoi inni l'influenza del misticismo neopitagorico (cfr. NESTLE, *Griech. Religiosität*, pp. 95-96): il che per altro non ci autorizza a collocarlo con sicurezza fra i neopitagorici dichiarati.

Inoltre, si deve ricordare che, come le sentenze di Sesto e quelle di Secondo, che passano per neopitagoriche, ma non escono dai confini di una moralità generica e incolore, – cosí non portano una impronta dottrinaria specifica né i detti di Demofilo (l'attribuzione è incerta), in parte intitolati ἐκ τῶν Πυθαγορείων ὅμοια ἢ βίου θεραπεία, né quelli di un certo Eusebio. – *R. D. R.*].

[90] [Come per esempio Numenio e Cronio. Del resto, si sa che, come filosofia, il Pitagorismo era rifiorito sotto l'influsso di Platone, e soprattutto del *Timeo*, il grande dialogo illustrato da Posidonio in un commento la cui fortuna e diffusione tra i filosofi dovettero essere grandissime. Si rammenti che, secondo l'autore della *Vita di Apollonio*, la fisica e la psicologia neopitagorica coincidono con le teorie del *Timeo* (PHILOSTRAT. *v. Ap.* VI 22; e cfr. CHRIST-SCHMID *Griech. Literaturgesch.* II 1, 376 sgg.). Ed è poi superfluo accennare qui alla verisimile influenza sul Neopitagorismo di tutto il pensiero di Posidonio stesso, filosofo che congiunge con la scienza il misticismo e anche tendenze occultistiche. – *R. D. R.*].

[91] [È il caso di ricordare pur qui le due esposizioni del pitagorismo, date da SESTO EMPIRICO *Adv. Mathem.* X 261 e X 281, per le quali cfr. Parte I vol. II, pp. 457-58 e anche *infra*.

Anche questi due estratti sono considerati piuttosto come esprimenti vedute della nuova scuola anziché dell'antica. Essi sarebbero ricavati, secondo lo Zeller, da uno stesso scritto. Ma in realtà le due esposizioni sono intonate in modo sensibilmente differente. In *Adv. Math.* X 281 troviamo un monismo di colore fortemente stoico, per cui l'universo vien derivato da un punto (σημεῖον); il punto produce la linea (γραμμή), la linea produce la superficie (ἐπίπεδον), dalla superficie viene il volume (βάθος), e quindi si ha il corpo tridimensionale (τὸ σῶμα τριχῇ διαστατόν).

Tutto l'universo, insomma, è spiegato senz'altro con quella unità puntuale: e la monade viene ad essere immanente in tutte le cose. Invece in *Adv. Math.* X 261 (e cfr. il richiamo di Sesto medesimo, X 282, richiamo annesso alla predetta esposizione stoicizzante) si riscontra una tendenza dualistica, in cui i concetti pitagorici son contemperati con elementi platonici, e anche aristotelici, pur non senza idee stoiche. Qui si considera, sí, la μονάς come *primum*, ma se ne fa derivare una netta antitesi di μονάς e ἀόριστος δυάς, che viene equiparata alla coppia platonica ταὐτόν-ἕτερον, oltre che a quella stoica ποιοῦν-πάσχον.

Dal primo dei due principi procedono le unità numeriche, dal secondo le dualità: e l'antitesi aritmetica si traduce poi nella geometria, giacché alla μονάς corrisponde il punto, alla δυάς la linea, la superficie alla triade, il volume alla tetrade (triade e tetrade discendono rispettivamente da monade e diade).

A p. 263 dell'esposto si trova poi una trattazione logica di stampo peripatetico (cfr. Überweg-Prächter, *Grundriss*^{12}, I 517).

Nei due resoconti si ritrovano, secondo i risultati di una fine indagine dello Schmekel (*Die Philosophie der mittleren Stoa*, p. 403 sgg.), le espressioni di due correnti diverse esistenti in seno al neopitagorismo.

La prima corrente, nettamente stoicizzante, cui Sesto si richiama, oltre che nel suddetto luogo *A. M.* X 281, altresí ibid. IV 2 sgg. e VII 92 sgg., fa supporre un influsso di Posidonio e specialmente del celebre commentario al *Timeo.* Invece, nella corrente dualistica di Sext. X 261 e 282, in cui l'accento è posto sulle δύο ἀρχαί, e la unità originaria resta trascendente, lo Schmekel ravvisa un influsso dell'eclettico Antioco d'Ascalona.

Poiché Sesto non nomina le fonti dei predetti suoi resoconti, è impossibile dire, come nota lo Zeller stesso nel catalogo delle opere pseudonime – cfr. *infra* – se gli scritti adoperati da Sesto portassero il nome falso di pitagorici antichi, o fossero intitolati ai loro veri autori. Comunque ciò stia, lo Schmekel ravvisa un rappresentante della medesima corrente stoicizzante che figura presso Sext. *A. M.* X 281 nell'ignoto pitagorico utilizzato da Alessandro Poliistore (cfr. *supra*); e considera cosí orientata anche la fonte delle esposizioni di Giustino (*Cohort.* 19) e di Clemente Alessandrino (*Cohort.* 471), dove è affermata l'immanenza di Dio.

La corrente dualistica, ovvero platonico-peripatetica, figurante presso Sext. *A. M.* X 261 e 282, è ritrovata dallo Schmekel negli scritti dello Pseudo-Timeo, dello Pseudo-Ocello, dello Pseudo-Archita, dello Pseudo-Filolao e in altri pseudonimi, i quali sembrano

3. LE DOTTRINE DELLA SCUOLA NEOPITAGORICA: LE CAUSE ULTIME

Caratteri generali del neopitagorismo. – La filosofia che compare sulla scena dopo il primo secolo a. C. col nome di pitagorica, risale soltanto per minima parte all'antico pitagorismo preplatonico. La sua base generale è costituita piuttosto dal medesimo eclettismo che

---

conformarsi appunto a un platonismo peripatetizzante anche in altre dottrine (eternità del mondo – Ps. Timeo, Ps. Ocello, Ps. Archita; eternità del genere umano – Ps. Oc., Ps. Arch.; immaterialità dell'anima – Ps. Arch., etc.), differenziandosi nettamente dalle direttive dello stoicismo. E anche rispetto alla dottrina della trasmigrazione delle anime lo Schmekel distingue un orientamento platonizzante, secondo cui le anime al termine del Grande anno, dopo un soggiorno celeste, ritornerebbero in corpi umani, e un orientamento diverso, secondo cui le anime stesse subirebbero puramente e semplicemente la vicenda dell'eterno circolo e passerebbero perpetuamente da corpi umani a corpi di bestie e viceversa: quest'ultima veduta ricorda Empedocle ed è piú vicina allo spirito della Stoa.

Lo Schmekel conclude che gli scritti neopitagorici di indirizzo stoicizzante vennero fuori verso la metà del I sec. a. C., e quelli di indirizzo platonico-peripatetico poco dopo; e ritiene che la seconda corrente sia stata « gewissermassen eine Reaktion gegen die erste» e che fra l'una (su cui si affermò l'influsso posidoniano) e l'altra (adottante un punto di vista analogo a quello di Antioco) vi siano state polemiche. A me tali conclusioni sembrano in complesso plausibili: ma io inclino poi a credere che il neopitagorismo non sia stato limitato a due tendenze, ma abbia avuto espressioni assai varie, per effetto di influssi molteplici e dell'eclettismo dei tempi, in rapporto con la poca rigidità, anzi elasticità dello stesso sistema pitagorico originario, nel quadro del quale uno Pseudo-Ocello credeva di poter inserire persino la negazione dell'immortalità personale.

Come testimonianza di un tal carattere, diremo cosí, variopinto, e non rifuggente da stonature interne, del Neopitagorismo, può valere anche l'Anonimo del Cod. 249 di Fozio, che ci dà un altro resoconto delle dottrine della scuola, prima orientato in senso platonizzante (p. 438 b 33 sgg.) e poi successivamente in senso monistico e stoicizzante (p. 439 a 19 sgg.). Cfr. ÜBERWEG-PRÄCHTER, *Grundriss*^{12}, I 518, dove si rigetta l'ipotesi dell'Immisch che il resoconto risalga ad Agatarchide, e gli si assegna un'origine posteriore. – *R. D. R.*].

predomina in quest'epoca: le sedicenti dottrine pitagoriche derivano per la maggior parte dalle scuole platonica, peripatetica e stoica. Il maggior contributo a questo sincretismo fu dato dal sistema platonico, sopra tutto nella sua forma piú tarda. avvicinata ancor piú al pitagorismo da filosofi come Speusippo e Senocrate. Ma con l'elemento platonico si congiunge, non solo nella filosofia teoretica, ma anche nell'etica, l'elemento aristotelico; infatti in quel tempo anche la scuola di Antioco cercava di appianare il contrasto tra questi due sistemi, cosí affini nelle loro linee fondamentali. Anche l'influsso dello stoicismo si manifesta, parte nell'etica, parte in singole teorie fisiche e | metafisiche. Questo nuovo pita- 127
gorismo ha desunto, invece, dall'antico la predilezione per il simbolismo aritmetico e l'ascesi religiosa, seguendolo anche nell'interesse per le scienze matematiche; ma per quanto riguarda la visione del mondo deve evidentemente molto piú a Platone e ad Aristotele che all'antica dottrina pitagorica, la quale era in sé molto piú scarna e meno sviluppata, a parte il fatto che se n'era conservata una tradizione molto lacunosa. E se il neopitagorismo si differenzia da altre scuole eclettiche dell'epoca, la ragione non va ricercata in ciò che desunse dal pitagorismo antico, quanto piuttosto negli aspetti per i quali si distaccò da tutta la filosofia precedente, cioè in quella fede nella rivelazione e in quella religiosità misticheggiante, ai cui caratteri specifici abbiamo già accennato sopra.

I neopitagorici stessi pretendevano, sí, di esser considerati discepoli fedeli del vecchio filosofo di Samo, e, appunto nell'intento di far passare per antiche le loro dottrine, ricorsero alle innumerevoli mistificazioni di opere che attribuivano senza scrupoli qualunque cosa a Pitagora o ad Archita, per quanto fosse recente e per quanto ne fosse nota l'origine platonica o aristotelica; tuttavia nemmeno essi poterono evitare del tutto di ammettere

che non si erano fermati alla tradizione pitagorica. Porfirio e Giamblico riferiscono concordemente [92], tutti e due indubbiamente seguendo Nicomaco [93], che in seguito alla persecuzione ciloniana la scienza dei pitagorici era scomparsa insieme con chi la professava, salvo singoli frammenti di difficile interpretazione [94], i quali si erano conservati nella memoria dei pochi scampati, perché fin allora non erano stati scritti, ma tramandati a memoria come un segreto della scuola. | E soltanto allora, 128
perché non cadessero in dimenticanza, essi avevano scritto le loro memorie e raccolto anche i libri dei vecchi maestri [95]; ma avevano lasciato queste loro opere soltanto ai propri discendenti, ordinando loro di non comunicarle a nessun estraneo: questa prescrizione, in effetti, era stata mantenuta per molto tempo. Con ciò si ammetteva che quelle teorie che adesso si davano per pitagoriche non erano conosciute prima per tali, e che anche le pretese opere pitagoriche erano state messe in circolazione solo recentemente. La stessa confessione è contenuta nelle parole di Moderato, quando mette d'accordo il nuovo pitagorismo con l'antico. Siccome gli antichi filosofi, dice [96], non sapevano rappresentare chiaramente a parole i concetti piú elevati e le cause ultime, facevano come fanno i maestri di grammatica quando esprimono i suoni coi segni grafici, e come quelli di geometria quando rendono evidenti le qualità universali del triangolo in base a un triangolo singolo: essi scelsero i numeri per significare i concetti universali. Definirono

---

[92] Porph. *v. P.* 57 sg.; Iambl. *v. P.* 252 sg. Cfr. Parte I vol. II, p. 303 n. 2.

[93] Cfr. Iambl. 251. Porph. 59.

[94] Ζώπυρα ἄττα πάνυ ἀμυδρὰ καὶ δυσθήρατα, come dicono Giamblico e, quasi testualmente, Porfirio.

[95] Che sorgono ora ad un tratto, quantunque subito prima si affermasse che non ce n'erano.

[96] In Porph. *v. P.* 48-52.

il concetto dell'unità e dell'uguaglianza, la causa dell'armonia, dell'esistenza e della corrispondenza a leggi di tutta la realtà col numero uno, il concetto dell'essere diverso e della disuguaglianza, della divisione e del mutamento col numero due, il concetto della perfezione, di ciò che ha inizio, mezzo e fine col numero tre, e cosí via. Anche questa è una conferma involontaria del fatto che bisognava interpretare e trasformare l'antica teoria pitagorica dei numeri per trovarvi quella metafisica piú astratta e piú profonda che questi pensatori piú recenti le sostituivano. E se dalla stessa parte si ode venir la lagnanza che i filosofi si sarebbero appropriati i pensieri piú fertili del sistema pitagorico spacciandoli per scoperte proprie, mentre avrebbero compilato le loro descrizioni del pitagorismo | raccogliendone soltanto le esteriorità 129 o addirittura quanto gli era attribuito falsamente [97], troviamo che l'unica base reale di questa affermazione infondata è questa: che le teorie pitagoriche antiche erano diventate in complesso, per i nostri neopitagorici, una cosa secondaria o del tutto insostenibile, mentre per loro avevano acquistato la massima importanza quegli elementi che non si riscontravano negli antichi pitagorici, ma soltanto nella filosofia post-socratica.

Le cause ultime: *unità e dualità*. – Ciò si manifesta già nel problema delle cause ultime. Per questo riguardo gli antichi pitagorici si erano accontentati dei numeri e

---

[97] PORPH. *op. cit.* 53. Porfirio tratta, certo sulle orme di Moderato, del problema di come si debba spiegare lo spegnersi della scuola pitagorica e, dopo aver addotto vari argomenti, continua: πρὸς δὲ τούτοις τὸν Πλάτωνα καὶ 'Αριστοτέλη Σπεύσιππόν τε καὶ 'Αριστόξενον καὶ Ξενοκράτη, ὡς φασὶν οἱ Πυθαγόρειοι, τὰ μὲν κάρπιμα σφετερίσασθαι διὰ βραχείας ἐπισκευῆς, τὰ δ' ἐπιπόλαια καὶ ἐλαφρὰ καὶ ὅσα πρὸς διασκευὴν καὶ χλευασμὸν τοῦ διδασκαλείου ὑπὸ πῶν βασκάνων ὕστερον συκοφαντούντων προβάλλεται, συναγαγεῖν καὶ ὡς ἴδια τῆς αἱρέσεως καταχωρίσαι.

degli elementi dei numeri; i nuovi li fanno risalire a cause superiori. Anch'essi, è vero, considerano come princípi supremi l'unità e la dualità, chiamando questa ultima, sull'esempio dell'Accademia antica [98], la dualità indefinita. Ma se già questo, come riconosce Moderato stesso [99], è, a rigore, un superamento della dottrina pitagorica primitiva, quei due concetti si allargano poi ulteriormente, diventando categorie metafisiche e universali. Col nome di unità si vuol indicare la causa di tutto il bene, di tutta la perfezione e l'ordine, di tutto l'essere duraturo e immutabile; col nome di dualità la
130 causa di ogni imperfezione e cattiveria, | di ogni disordine e di ogni mutamento: quella è equiparata alla divinità, allo spirito, alla forma, questa alla materia come origine di ogni male [100]. Le qualità dell'Uno si ripetono nei numeri dispari, quelle del Due nei numeri pari [101].

La divinità. – Da queste prime cause opposte tra loro essi procedono verso la divinità quale causa unitaria di tutto l'essere; ma il suo rapporto con questa è determinato in vario modo. Secondo una versione, evidentemente influenzata dalla dottrina stoica [102], l'Uno stesso,

---

[98] Cfr. Parte II vol. III 1, p. 750 n. 95; vol. III 2, p. 937 n. 17.

[99] In Stob. *Ecl.* I 20 egli afferma (poiché dopo le parole finali di p. 24 anche queste sono sue): i νεώτεροι (Platone e i platonici) hanno fissato quali principi dei numeri la monade e la diade, i pitagorici invece πάσας παρὰ τὸ ἑξῆς τὰς τῶν ὅρων ἐκθέσεις, δι' ὧν ἄρτιοί τε καὶ περιττοὶ νοοῦνται.

[100] Si cfr. quanto è riportato a pp. 30. 64 sg. e Parte I vol. II, pp. 457-461, cfr. 463 n. 3 da Alessandro Poliistore, Sesto, Moderato, Eudoro, dai *Placita* di Plutarco, dal presunto Archita e altri, poi Hippolyt. *Refut. Haer.* I 2 p. 10 Dunck.; *ibid.* VI 23 p. 260 (si dice che segua Pitagora e Zarata; in tutti e due i passi l'unità è detta il numero maschile, la dualità il numero femminile, come aveva fatto già Senocrate, v. Parte II vol. III 2, p. 937 n. 17). Ps. Plut. *v. Hom.* 145.

[101] Ps. Plut. *l. cit.;* Moderato, v. nota precedente.

[102] Per quanto infatti questa metafisica si scosti dal materialismo stoico, ha tuttavia in comune con la dottrina stoica l'affermazione

ossia la mònade, è l'ente primo che sdoppiandosi produce
la diade, è l'energia efficiente che, con ciò, dà a se stessa
la propria materia[103]; la ragione unitaria separa da sé,
come dice Moderato, la quantità privandola di tutte le
forme[104], contrappone a se stesse, | in altri termini, come 131
materia informe l'estensione, la χώρα; e questa unità
primitiva va distinta da quella derivata, che è solo uno
dei termini dell'antitesi[105]. Altri invece, seguendo l'esem-

---

che l'ultima causa dell'essere sarebbe una, mentre i due principi, per Platone e Aristotele egualmente originari, della forma e della materia, sarebbero derivati.

[103] Cosí il pitagorico di Alessandro e di Sesto, Eudoro, i *Placita*, Ippolito (Orig., Filostrato), Brontino, e a.; cfr. p. 30 sg.; Parte I vol. II, p. 457 sgg. Cosí pure Nicomaco in Phot. *Cod.* 187, p. 143 a 24 (la monade sarebbe il νοῦς, εἶτα καὶ ἀρσενόθηλυς καὶ θεὸς καὶ ὕλη δέ πως). Il medes. *Theol. Arithm.* p. 6. Invece Numenio in Chalcid. in *Tim.* c. 293 contesta questa interpretazione della dottrina pitagorica dicendola un malinteso. L'equiparazione dell'uno e della divinità si riscontra per la prima volta in Platone e nei suoi discepoli; cfr. Parte II vol. II, p. 712⁵ n. 3; vol. III 2, p. 937 n. 17.

[104] Simpl. *Phys.* 231, 5 (dopo il passo citato alla nota 155): καὶ ταῦτα δὲ ὁ Πορφύριος ἐν τῷ δευτέρῳ Περὶ ὕλης τὰ τοῦ Μοδερ. παρατιθέμενος (cosí Diels in base ai codd. invece del παραθέμενος dell'Aldina) γέγραφεν· ὅτι βουληθεὶς ὁ ἑνιαῖος λόγος, ὥς πού φησιν ο Πλάτων (*Tim.* 30 A, dove però non si dice nulla né dell'ἑνιαῖος λόγος, né della ποσότης, estranei tutti e due al linguaggio di Platone, ma si parla solo del θεὸς βουληθεὶς ἀγαθὰ μὲν πάντα φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι) γένεσιν ἀφ' ἑαυτοῦ τῶν ὄντων συστήσασθαι κατὰ στέρησιν αὑτοῦ ἐχώρησε (leggi: -ισε; ἐχώρησεν non ha alcun significato accettabile, né si può dire χωρεῖν τι τινός) τὴν ποσότητα πάντων αὐτὴν στερήσας τῶν αὑτοῦ λόγων καὶ εἰδῶν. E dopo un'osservazione esplicativa sul significato di ποσότης Simpl. prosegue: ἐπὶ ταύτης ἔοικε, φησί, τῆς ποσότητος ὁ Πλάτων τὰ πλείω ὀνόματα κατηγορῆσαι, πανδεχῆ καὶ ἀνείδεον λέγων ecc. Le parole spaziate saranno certo una citazione di Porfirio da Moderato (« aggiungendo però anche questo da Moderato », scrive Porfirio) come ritenne già Vacherot (*Hist. de l'école d'Alexandrie* I, 309), mentre io, tratto in errore dal perfetto παραθέμενος nel testo precedente, non credetti di poterlo ammettere. Tutto il resto invece, dalla riga 12 (ἐπὶ ταύτης, φησίν, scil. ὁ Πορφύριος) fino alla riga 24, sono spiegazioni di Porfirio.

[105] Anche di ciò abbiamo dato i riscontri Parte I vol. II, pp. 458

pio di Aristotele e del *Timeo* platonico, immaginano Dio
come causa movente che attua la sintesi di forma e
materia [106], come creatore dell'universo che congiunge
l'idea col fenomeno [107]; oppure distinguono, come gli
stoici, Dio e la materia semplicemente in quanto prin-
132 cipio attivo | l'uno, passivo l'altro [108]. L'unità della

---

n. 3, 461 n. 2, mostrando però che i neopitagorici non erano su ciò concordi, essendo per alcuni la monade, per altri l'ἕν il concetto superiore. Simile è la distinzione di Nicomaco nei *Theol. Arithm.* p. 44, che afferma che il πρωτόγονον quale immagine perfetta della suprema bellezza fu prodotto in origine dal creatore dell'universo.

[106] Cosí il presunto Archita π. αρχῶν in Stob. *Ecl.* I 710 sg., cfr. Parte I vol. II, p. 460 n. 2. Dopo aver parlato delle due ἀρχαί, l'ἀγαθοποιός e il κακοποιός, della forma (μορφώ) e della materia (ὕλα, οὐσία – l'uso di questa per *hyle* è stoico –, ἐστώ), l'autore prosegue: siccome né la materia può partecipare per sé alla forma, né questa può comunicarsi a quella, ci deve essere una terza causa che muova la materia verso la forma, ταύταν δὲ τὰν πρώταν τᾷ δυνάμι καὶ καθυπερτάταν εἶμεν τᾶν ἀλλᾶν· ὀνομάζεσθαι δ' αὐτὰν ποθάκει θεόν· ὥστε τρεῖς ἀρχὰς εἶμεν ἤδη, τόν τε θεὸν καὶ τὰν ἐστὼ τῶν πραγμάτων καὶ τὰν μορφάν.

[107] Tim. Locr. *De an. m.* iniz., dove si distingue per la prima volta tra idea, materia e fenomeno sensibile, per concludere, p. 94 B: πρὶν ὦν ὠρανὸν γενέσθαι λόγῳ (su ciò p. 87 n. 165) ἤστην ἰδέα τε καὶ ὕλα καὶ ὁ θεὸς δαμιουργὸς τῶ βελτίονος. Cfr. *ibidem*, 97 E.

[108] Ciò avviene in Ocello *De univ.* 2, 1 quando distingue la γένεσις dall'αἰτία γενέσεως, attribuendo a quella il carattere del mutamento, a questa il perdurare immutabile, e conclude: ὅτι περὶ μὲν τὴν αἰτίαν τῆς γενέσεως τὸ ποιεῖν καὶ τὸ κινεῖν ἐστι, περὶ δὲ τὸ δεχόμενον τὴν γένεσιν τό τε πάσχειν καὶ τὸ κινεῖσθαι. Similmente nel passo dell'opera architea sulle *Categorie*, che Simpl. cita in *Categ.* 84 β: τὸ μὲν ἐντὶ ποιέον, τὸ δὲ πάσχον· οἷον ἐν τοῖς φυσικοῖς ποιέον μὲν ὁ θεός, πάσχον δὲ ἁ ὕλα, καὶ ποιέον δὲ καὶ πάσχον τὰ στοιχεῖα. (Il parallelo stoico a ciò in Parte III vol. I, p. 134^5 n. 2). Qui troviamo però, oltre all'attività e alla passività, anche la forma e la materia: in *Cat.* 23 sg. Simpl. riporta dalla medesima opera: τᾶς τε γὰρ ὠσίας ἐντὶ διαφοραὶ τρεῖς· ἁ μὲν γὰρ ἐν ὕλᾳ, ἁ δὲ μορφά, ἁ δὲ συναμφότερον ἐκ τούτων (cfr. Simpl. *Phys.* 234, 1: Archita divide la sostanza in ὕλη, εἶδος, σύνθετον). Tutti e due vengono poi uniti, come nell'opera π. ἀρχῶν (penult. nota), di modo che alla forma e alla materia, le due cause naturali, si aggiunge quale movente la divinità: Simpl. *Cat.* 20 α: 'Αρχύτας τὴν πᾶσαν οὐσίαν φυσικήν τε καὶ αἰσθητικὴν (- τὴν) καὶ κινητικὴν ἀποκαλεῖ· φυσικὴν μὲν τὴν κατὰ τὴν ὕλην καὶ τὸ εἶδος λέγων, αἰσθητὴν δὲ τὴν σύνθετον,

causa suprema è una premessa generale e ovvia[109]; ma
ciò non impedisce né ai nostri pitagorici né ad altri di
parlare degli dèi come di una pluralità[110], fino al punto
da ripudiare il rigido monoteismo che non vuol riconoscere
altri esseri divini accanto al Dio supremo, e da
ammettere, accanto all'unico Dio invisibile, | altri dèi 133
visibili, gli astri, che stanno al servizio di quello[111].

κινητικὴν δὲ τὴν νοερὰν καὶ ἀσώματον, ὡς αἰτίαν οὖσαν κινήσεως τῆς κατὰ ζωὴν εἰδοποιουμένης. Anche in Alessandro Poliistore (Diog. VIII 24), Sext. *Math.* X 277, Plut. *Plac.* I 3, 15 (Parte I vol. II, pp. 457 n. 1, 459 n. 3) la monade è la causa efficiente, la diade la materia passiva; salvo che qui la dualità è derivata dalla unità originaria allo stesso modo che, nella dottrina stoica, l'opposizione di attivo e passivo si è evoluta dall'Ente divino originario.

[109] Ad es. in Stob. *Ecl.* I 340 (da Ocello). *Ibidem*, 420 sg. (il presunto Filolao). *Ibid.* 428 sg.; *Flor.* 1, 76 p. 33 Mein., 48, 61 verso la fine, 63 inizio (il re è un'immagine del πρῶτος ϑεός), 64, p. 266, 268, 65, p. 209, 103, 27 inizio, ecc. Cfr. anche n. sg., p. 134, 5 e Parte I vol. II, pp. 459 n. 3, 460 n. 1. I versi in Iustin. *De Monarch.* c. 2, p. 105 C sono invece certamente di origine ebraica; piuttosto possono derivare da un neopitagorico greco il framm. in Clem. *Strom.* V 611 C e quello di Filolao in Philo *m. opif.* 23 A, sempre che l'ultimo sia autentico.

[110] Cosí nei framm. in Stob. *Flor.* 1, 67 p. 24 Men.; 43, 134 (dove a p. 138 in mezzo i ϑεοί e δαίμονες, a p. 139 in fondo lo Ζεὺς νόμιος); 48, 61 verso la fine; 74, 61 fine; 103, 26 p. 7 in fondo. *Ibid.* 27, p. 10 sg.

[111] In Stob. *Ecl.* I 94, il presunto Onata dice: secondo la sua opinione non c'è un dio solo, ἀλλ' εἷς μὲν ὁ μέγιστος καὶ καϑυπέρτερος καὶ ὁ κρατέων τοῦ παντός... οὗτος δέ κα εἴη ϑεὸς ὁ περιέχων τὸν σύμπαντα κόσμον, τοὶ δ' ἄλλοι ϑεοὶ οἱ ϑέοντές ἐντι κατ' οὐρανόν ecc. Quelli invece che affermano esserci un solo dio e non molti, misconoscono la grande superiorità della sublimità divina, che consiste nel dominare esseri di egual natura. Similmente Apollonio di Tiana, nel framm. probabilmente autentico in Eus. *pr. ev.* IV 13, 1 (*Demonstr. ev.* III 3) si riferisce al ϑεῷ, ὃν δὴ πρῶτον ἔφαμεν, ἑνί τε ὄντι καὶ κεχωρισμένῳ πάντων, μεϑ' ὃν γνωρίζεσϑαι τοὺς λοιποὺς ἀναγκαῖον. Ocello *De univ.* 2, 2 dice che il mondo sopra e al di là della luna ϑεῶν κατέχει γένος, e Tim. Locr. 96 C chiama il mondo e le stelle divinità visibili. Abbiamo trovato gli astri in qualità di dèi già a p. 31 nel pitagorico di Alessandro, e come opinione comune alla filosofia di allora e dei tempi precedenti.

[È notoria la diffusione che ebbe la dottrina della divinità degli astri, dal *Timeo* in poi. Del resto, si sa che il pensiero greco-ro-

Dio è per sua natura un essere puramente spirituale,

---

mano non riuscí mai ad arrivare al monoteismo in senso stretto, cioè all'uso esclusivo dell'attributo di ϑεός per un Essere solo. Anche i pensatori piú elevati, nell'ammettere una divinità suprema, consentono poi che la natura divina sia comune ad altri esseri. Nel neopitagorismo questo modo di vedere si profila già, precorrendo il neoplatonismo, come distacco di quel Dio sommo dalle cose terrestri, e come assunzione dei numi minori a intermediarii fra Lui e il mondo. Una tal concezione è per altro oscillante, giacché, mentre da un lato Apollonio di Tiana parla, nel frammento citato dallo Zeller, del ϑεὸς πρῶτος come « separato da tutte le cose », d'altra parte nella Vita filostratea si paragona, per bocca dell'indiano Jarca, la Divinità somma al capitano della nave, che provvede all'insieme, mentre gli dèi inferiori sono come dipendenti che attendono alle singole parti della nave medesima (τὴν μὲν γὰρ δὴ πρώτην καὶ τελεωτάτην ἕδραν ἀποδοτέον ϑεῷ γενέτορι τοῦδε τοῦ ζῴου [cioè del mondo], τὴν δὲ ἐπ' ἐκείνῃ ϑεοῖς, οἳ τὰ μέρη αὐτοῦ κυβερνῶσι ..., *V. Ap.* III 35). Quindi, da un lato si tende già verso la trascendenza remota del Principio primo dei Neoplatonici, ma dall'altro si pensa a una specie di Zeus impegnato nel governare il cosmo quale sopraintendente degli altri dèi.

Vi è poi anche, come lo Zeller fa notare piú oltre, una tendenza stoicizzante, per cui Iddio è rappresentato come la sostanza stessa delle cose, e gli dèi del politeismo son come nomi e figure indicanti le varie manifestazioni dell'Eterno (cfr. la citata *Ep.* 58 di Apollonio dove si nomina τὴν πρώτην οὐσίαν ... ἣ δὴ μόνη ποιεῖ τε καὶ πάσχει ... ϑεὸς ἀίδιος, ὀνόμασι καὶ προσώποις ἀφαιρουμένη τὸ ἴδιον ἀδικουμένη τε). Parrebbe che nell'ambito di questa ultima veduta il politeismo restasse solo come una mitologia popolare, accettabile appena in via simbolica e in omaggio alle tradizioni. Ma poi di fatto il culto delle numerose figure dell'Olimpo è considerato come cosa essenziale; e l'Apollonio filostratèo vuol che si dica nelle preghiere ὦ ϑεοί, mentre il libro περὶ ϑυσιῶν insegnava a venerare debitamente ciascuno di questi numi che dopo il nume sommo è pur « necessario » riconoscere (APOLLONIO, *ap. Euseb. Praep. ev.* IV 13). Siamo in età di crisi e di incertezze in cui spesso i filosofi adoperano i termini vaghi di τὸ ϑεῖον e τὸ δαιμόνιον per designar genericamente la « divinità » o « le divinità », ma ad ogni modo sono lungi dall'elevarsi alla sublime teologia ebraico-cristiana, né vogliono abbattere il vecchio pantheon, ma anzi uniscono teosofia e demonologia, e tendono ad abbassare gli dèi minori al livello di dèmoni, e aggiungono alle antiche superstizioni pagane la « magia », cosí come faranno piú tardi i neoplatonici nel vano sforzo di impedire la fine del Paganesimo. – *R. D. R.*].

assolutamente buono e beato[112]; per quanto riguarda i suoi rapporti con gli esseri finiti, troviamo nelle espressioni neopitagoriche intorno a questo argomento l'incrocio di due principi che generalmente si contrapponevano nella filosofia di allora, il principio platonico-aristotelico della trascendenza e quello stoico dell'immanenza. Da un lato si dice che Dio è separato dal mondo, un Ente che sarebbe contaminato dal contatto con le cose corporee[113]; si dice che è «la causa precedente alla causa», si afferma che è superiore per dignità e natura ad ogni pensiero e ad ogni essere, | che non è 134
ragione ma al di sopra della ragione[114]. D'altro canto, però, non solo il pitagorico citato da Alessandro Poliistore identifica la divinità, secondo l'ampia accezione stoica, col calore che partendo dal sole compenetra l'universo[115], ma anche Sesto[116] la considera stoicamente come pneuma che pervade ogni cosa; e un frammento attribuito a Pitagora dice, in piena contraddizione con la natura estramondana della divinità, che essa è l'energia che

---

[112] Onata *l. cit.* lo mette particolarmente in rilievo: αὐτὸς μὲν γὰρ ὁ ϑεός ἐντι νόος καὶ ψυχὰ καὶ τὸ ἁγεμονικὸν τῶ σύμπαντος κόσμω· ταὶ δυνάμιες δ' αὐτῶ αἰσϑηταὶ τά τ'ἔργα; egli non ha bisogno di nessun altro (p. 98), non è quindi composto di corpo e anima, ma è tutto anima, tanto che la purezza della sua essenza spirituale non avrebbe che da soffrire unendosi ad un corpo. Apollonio parte dallo stesso ordine di idee quando dice, *l. cit.* (riporteremo le sue parole a p. 100 n. 224) che il miglior culto di Dio è quello spirituale; al Dio supremo non bisogna offrire sacrifici né metterlo a contatto con cose materiali, poiché non v'è alcun prodotto della natura cui non aderisca qualche impurità. Cfr. poi Ps. Archita in Stob. *Ecl.* I 716: la divinità non dev'essere soltanto νοῦς, ἀλλὰ καὶ νόω τι κρέσσον. *Ibid.* II 66; *Flor.* 85, 17, p. 143. *Ibidem*, 103, 26, p. 7. 103, 27 inizio. Tim. Locr. 96 C; Plut. *Numa*, c. 8.

[113] Apollonio; v. le due note precedenti.

[114] Cfr. quanto è riportato nella Parte I vol. II, p. 461 n. 1 da Archita e Brotino e nella n. penult. da Archita.

[115] V. *supra*, p. 31.

[116] *Math.* IX 127; v. Parte I vol. II, p. 423 n. 2.

tutto anima e pervade[117]. Sa di stoicismo anche l'affermazione di Nicomaco che Dio porta in sé tutte le cose in germe[118], e che una presunta opera di Pitagora derivava i numeri per evoluzione dalle forme germinali contenute nell'unità[119]. Per coloro che scindevano la divinità dal mondo, l'*anima mundi* platonica si offriva quale mediatrice tra i due[120]. Lo pseudo-Filolao, però, 135 definisce la divinità stessa | come l'anima che abbraccia e pervade l'universo e lo porta con sé nella sua rotazione[121]; e questa esposizione si riallaccia in parte ai pensieri platonici circa l'*anima mundi*, in parte a quelli aristotelici circa il primo mobile, pur staccandosi essenzialmente da tutti e due e accostandosi al concetto stoico della divinità. Alcuni presentano anche una combinazione dell'anima universale col fuoco centrale[122], al cui posto subentra forse anche il sole (per Cleante sede dell'ἡγεμονικόν)[123].

---

[117] In Iustin. *Cohort.* 19. Ecco il frammento: ὁ μὲν θεὸς εἷς, αὐτὸς δὲ οὐχ, ὥς τινες ὑπονοοῦσιν, ἐκτὸς τᾶς διακοσμήσιος, ἀλλ' ἐν ἑαυτῷ (αὐτᾷ) ὅλος ἐν ὅλῳ τῷ κύκλῳ ἐπισκοπῶν πάσας τὰς γενέσιάς ἐστι, κρᾶσις ἐὼν τῶν ὅλων αἰώνων καὶ ἐργάτας τῶν αὐτοῦ δυνάμιων καὶ ἔργων, ἀρχὰ πάντων, ἐν οὐρανῷ φωστὴρ καὶ πάντων πατήρ, νοῦς καὶ ψύχωσις τῶν ὅλων, κύκλων ἁπάντων κίνασις. Un'altra redazione poco diversa da questa è stata riportata in Parte I vol. II, p. 524 n. 1 alla fine, da Clem. *Cohort.* 47 C.

[118] Secondo *Theol. Arithm.* p. 6 disse che Dio corrisponde alla monade, σπερματικῶς ὑπάρχοντα πάντα τὰ ἐν τῇ φύσει ὄντα, come l'unità comprende in sé potenzialmente tutti i numeri. Gli stoici avevano descritto la divinità come seme o σπερματικὸς λόγος del mondo; cfr. Parte III, vol. I, pp. 155^5 n. 2, 144^5 n. 1, 162^5.

[119] In Siriano; v. avanti, p. 76 n. 134.

[120] Oltre il falso Timeo (*De an. m.* 95 E sgg.), anche altri avevano trattato dell'anima universale; secondo Giamblico in Stob. *Ecl.* I 862, gli scrittori pitagorici la definivano un numero, Moderato la chiamava λόγους περιέχουσαν (che abbraccia tutti i rapporti numerici), il presunto Ippaso l'aveva denominata κριτικὸν κοσμουργοῦ θεοῦ ὄργανον. Della ψυχὴ τοῦ παντὸς si parla anche in Plut. *Plac.* IV 7, 1. Si può anche supporre che Nicomaco non abbia trascurato il passo aritmetico del *Timeo* sulla formazione dell'anima, nella Πλατωνικὴ συνανάγνωσις, alla quale rimanda i suoi lettori in *Arithm.* p. 69.

[121] In Stob. *Ecl.* I 420: il mondo è senza inizio e senza fine, εἷς ὑπὸ ἑνὸς τῶν σνγγενέων καὶ κρατίστω καὶ ἀνυπερθέτω κυβερνώμενος. ἔχει δὲ καὶ τὰν ἀρχὰν τᾶς κινάσιός τε καὶ μεταβολᾶς ὁ κόσμος εἷς ἐὼν καὶ συνεχὴς καὶ φύσι διαπνεόμενος καὶ περιαγεόμενος ἐξ ἀρχιδίω. (Il Meineke lo sostituí con ἀιδίω, meglio il Rose *Arist. libr. ord.* 35: ἐξ ἀρχᾶς ἀιδίω; questa espressione, col significato di « da tutta l'eternità », si trova anche in Nicom. *Arithm.* p. 3, Anatol. in *Theol. Arithm.* p. 34). Si spiega quindi (con le parole riportate in Parte I vol.

Idee e numeri. – La definizione del secondo principio
(le forme o idee) dipende, oltre che dai precedenti pla-
tonico-aristotelici, dalla teoria aritmetica pitagorica, che
già Platone e i suoi discepoli avevano fuso insieme con
la teoria delle idee. | Come in Platone, si fa una distin- 136
zione tra il sensibile e il soprasensibile, tra ciò che è co-
nosciuto attraverso la percezione e ciò che è conosciuto
attraverso l'intelletto: quello corporeo e mutevole, questo
incorporeo, eterno e immutabile; e questo elemento im-
mutabile e veramente reale lo si trova nelle idee, nelle

II, p. 523 n. 2) che la parte immutabile del mondo si estende dall'anima che abbraccia l'universo fino alla luna, e che l'anima produce i mutamenti nel mondo con la sua rotazione ininterrotta: e il mondo, prodotto da tutte e due viene definito: τῶ μὲν ἀεὶ ϑέοντος ϑείω, τῶ δὲ ἀεὶ μεταβάλλοντος γεννατῶ, la ἐνέργεια ἀίδιος ϑεῶ τε καὶ γενέσιος κατὰ συνακολουϑίαν τᾶς μεταβλαστικᾶς φύσιος. Già quest'ultima parte dimostra che l'anima, eternamente mossa e che abbraccia il mondo, coincide per l'autore con la divinità. Anche Onata (v. *supra* nota 111) definisce quest'ultima come anima universale, con queste parole di sapore stoico: αὐτὸς μὲν γὰρ ὁ ϑεός ἐντι νόος καὶ ψυχὰ καὶ τὸ ἀγεμονικὸν τῶ σύμπαντος κόσμω.

[122] Cfr. quanto è riportato in Parte I vol. II, p. 522 n. 1 da Stob. I 453. Simpl. *De caelo*, in *Schol. in Ar.* 505 a 38 (512, 9 Heib.).

[123] Cosí, oltre al pitagorico di Alessandro (v. *supra* p. 30 sg.), anche lo scrittore donde Hippolyt. *Refut. Haer.* VI 28 riporta come Πυϑαγόρειος λόγος: δημιουργὸν εἶναι τῶν γενομένων πάντων τὸν μέγαν γεωμέτρην καὶ ἀριϑμητὴν ἥλιον (cosí è detto il sole, perché secondo la spiegazione che segue produce la divisione del tempo in anni, mesi, giorni ecc.), καὶ ἐστηρίχϑαι τοῦτον ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ καϑάπερ ἐν τοῖς σώμασι ψυχήν. πῦρ γάρ (aggiunge Hipp. direttamente, ma probabilmente seguendo ancora la sua fonte) ἐστιν ἥλιος, ὡς ψυχή, σῶμα δὲ γῆ.

qualità universali, nelle forme, nelle cause immateriali che si comunicano alle cose e in virtú delle quali queste diventano ciò che sono[124]. Ma se già Platone aveva ridotto, nei suoi ultimi anni, le idee a numeri[125], questi hanno, come ben si intende, la preminenza su quelle presso i nostri pitagorici. Soltanto i numeri e le proporzioni numeriche, assicurano essi, concatenarono le antitesi nel mondo, unirono la forma alla materia, ordinarono e plasmarono la materia[126]. Il numero è l'immagine originale del mondo, il primo pensiero della divinità, il dominatore delle forme e delle idee, lo strumento della formazione dell'universo, la causa di tutte le cose[127]. Essi non si stancano di esaltare la forza e l'importanza dei numeri[128]. Tuttavia non possono considerare i numeri, come le idee platoniche e le forme aristoteliche, per qualcosa di sostanziale, a sé stante, che ha preceduto l'attività divina creatrice del mondo, dimodoché questa avrebbe effettuato soltanto l'unione della materia con le forme, avrebbe formato le cose imitando quei modelli eterni, come il Demiurgo nel *Timeo* platonico. Benché
137 questa dottrina | si riscontri anche nella scuola neopitagorica[129], tuttavia il principio professato con tanto ardore dallo stoicismo, che la causa ultima non possa essere

---

[124] Nicom. *Arithm.* I 1 sg. 3 sg. con riferimento a Plat. *Tim.* 27 D. Lo pseudo-Archita e Brotino, in Stob. *Ecl.* I 722; Iambl. π. κοιν. μαθ. ἐπιστ. in Villoison *Anecd.* II 198 sg. (secondo Plat. *Rep.* VI 509 D sgg.); Simpl. *Cat.* 95 ε e *supra* note 105-106; Stob. *Ecl.* I 336; Hippol. *Refut. Haer.* VI 24; Tim. Locr. 93 A sgg., 97 D.

[125] Cfr. Parte II, vol. II, p. 679^5 sgg.; sulla scuola platonica Parte II vol. III 2, pp. 914, 937 sgg., 1012 sgg.

[126] Archita: Stob. *Ecl.* I 714. Anatolio nei *Theol. Arithm.* p. 34 sg. con riferimento ai pitagorici.

[127] V. le citazioni nella Parte I vol. II, p. 438 n. 3 e quelle che seguiranno; neopitagorico deve essere anche il verso in Simpl. *Phys.* 453, 12: κέκλυθι κύδιμ' ἀριθμέ, πάτερ μακάρων, πάτερ ἀνδρῶν. Cfr. Syrian. sotto, p. 76 n. 134.

[128] Ne daremo presto qualche saggio.

[129] V. *supra*, note 105-106.

che una, esercitava un influsso troppo potente perché i neopitagorici potessero accontentarsi di una mera giustapposizione fra Dio e le forme originarie; e una volta equiparate queste ai numeri, una volta equiparato Dio all'Uno o alla monade, non ci voleva molto per derivare le idee dalla divinità allo stesso modo che tutti i numeri erano derivati dall'unità quale loro radice comune[130]. Le idee-numeri diventano dunque, da esseri indipendenti come le aveva considerate Platone, pensieri di Dio[131]. Tutte le cose dell'universo, dice Nicomaco[132], sono ordinate dalla provvidenza e dalla ragione creatrice del mondo secondo numeri, poiché il principio e l'archetipo[133] delle cose è il numero che le precede nel pensiero del Creatore, ed è del tutto immateriale, afferrabile soltanto col pensiero, pur essendo l'essere vero ed eterno, sul quale sono modellate, come opere d'arte imitativa, tutte le cose. Anche Pitagora stesso avrebbe parlato dell'esistenza dei numeri, anteriore al mondo, nel pen-

---

[130] Cfr. quanto riporta Eudoro in Simpl. *Phys.* 181, 10 (Parte I vol. II, p. 458 n. 3) circa la dottrina pitagorica dell'Uno o dell'ὑπεράνω θεός quale causa ultima delle cose, e gli altri richiami, *l. cit.* e *supra* p. 66 sg.; anche i versi in Procl. *in Tim.* 269 B (p. 657 Schn.; Mullach *Fragm.* I 200) sull'origine dei numeri dall'unità, e n. 5. Anche la notizia di Damascio (*De princ.* c. 209, II 92, 20 Ru.) che i pitagorici ἐν τῇ συσταχίᾳ τοῦ θήλεος ἐτίθεσαν τὸν ἀριθμόν, ἐν δὲ τῇ τοῦ ἄρρενος τὴν μονάδα, fa apparire la monade quale produttrice dei numeri.

[131] [Questa importante innovazione rispetto alla teoria platonica, per cui le idee stesse (e i numeri dell'antico pitagorismo) son concepite come pensieri della Divinità, si ritrova, prima che in Plotino, in Filone Ebreo, e anche in Attico e in Albino. Che però non tutti i neopitagorici l'abbiano adottata osserva anche il Wenley nell'art. *Neo-Pythagorismus* in *Enc. of Relig. and Ethics*: tra i seguaci della veduta platonica delle idee come sostanze indipendenti egli pone anche Moderato. – *R. D. R.*].

[132] *Arithm. Introd.* I 6, p. 8. Similmente c. 4, p. 7: delle 4 scienze matematiche l'aritmetica è la prima, οὐ μόνον ὅτι ἔφαμεν αὐτὴν ἐν τῇ τοῦ τεχνίτου θεοῦ διανοίᾳ προϋποστῆναι τῶν ἄλλων ὡσανεὶ λόγον τινὰ κοσμικὸν ἢ παραδειγματικόν ecc.

[133] Προχάραγμα o (c. 4) προκέντημα, παράδειγμα ἀρχέτυπον.

siero divino[134]: opinione condivisa senza dubbio da tutti
138 coloro che consideravano | o Dio solo o Dio e la materia come unici principi originali[135], e ritroviamo infatti questa opinione anche nei platonici di quel tempo[136]. Ma se i numeri o le idee sono pensieri di Dio, non possono essere nello stesso tempo l'essenza delle cose sensibili, per cui si ripudia espressamente l'opinione che Pitagora abbia fatto consistere tutte le cose nei numeri, dato che invece questi sono soltanto i modelli delle cose[137]. A questa concezione della teoria dei numeri e delle idee aderí in seguito Plotino, quando, suscitando l'opposizione di altri platonici, pose il mondo delle idee nell'intelletto divino stesso, mentre Platone l'aveva presentato semplicemente come oggetto della sua intuizione[138].

Mistica dei numeri. – Poiché, dunque, i numeri apparivano come intermediari tra Dio e l'universo, tra la causa creatrice e i suoi effetti, poiché erano considerati archetipo e nello stesso tempo strumento della forma-

---

[134] Syrian. *Schol. in Ar.* 912 b 4: Pitagora stesso parla in due modi dei numeri: ὅταν μὲν γὰρ ἔκτασιν καὶ ἐνέργειαν τῶν ἐν μονάδι σπερματικῶν λόγων εἶναι φῇ τὸν ἀριθμόν, τὸν ἀπὸ τῆς οἰκείας ἀρχῆς αὐτογόνως καὶ ἀκινήτως προεληλυθότα καὶ τὸν ἐν ἑαυτῷ ἱδρυμένον καὶ ἐν εἴδεσι παντοίοις ἀφωρισμένον παραδίδωσιν· ὅταν δὲ τὸ πρὸ πάντων ὑποστὰν ἐν θείῳ νῷ, ἀφ' οὗ καὶ ἐξ οὗ πάντα συντέτακται καὶ μένει τάξιν ἄλυτον διηρθρωμένα (secondo p. 912 a 32 queste due definizioni le aveva ricavate da Pitagora già Giamblico) τὸν παραδειγματικὸν καὶ ποιητήν τε καὶ πατέρα θεῶν τε καὶ δαιμόνων καὶ τῶν θνητῶν πάντων ἀριθμὸν ἀνυμνεῖ. Cfr. il med. *ibidem*, 902 a 24; Iambl. *in Nicom. Arithm.* 11.

[135] Cfr. p. 66.

[136] Come Albino; v. Parte III vol. III, p. 843[5].

[137] V. Parte I vol. II, p. 438 n. 3.

[138] Porfirio narra nella *Vita di Plotino*, c. 18, che egli stesso aveva cercato di dimostrare, quale allievo del platonico Longino, contro Plotino, ὅτι ἔξω τοῦ νοῦ ὑφέστηκε τὰ νοητά, ma dopo uno scambio di corrispondenza con Amelio s'era deciso ad abbracciare la dottrina di Plotino, per cui Longino l'aveva combattuto. Di piú in seguito.

zione dell'universo, la dottrina dei numeri acquistava
per i nostri filosofi il massimo valore. Senonché non hanno
tanto interesse, per loro, le qualità matematiche del nu-
mero, quanto piuttosto la sua importanza superiore,
teologica, metafisica e fisica. Non che volessero trascurare
l'altro aspetto: la scienza matematica è anzi, secondo
loro, una condizione indispensabile della filosofia, tanto
che gli estranei si lamentano di non trovare accesso
alla loro sapienza quando non si conosca a fondo | l'aritme- 139
tica e la geometria, l'astronomia e la musica[139]. Essi se
ne occuparono infatti con molto successo, come possiamo
rilevare sopratutto da due opere di Nicomaco, ottime
nel loro genere e ancora conservate, l'*Aritmetica* e l'*Ar-
monia*[140]. Ma altri trattati dello stesso filosofo ci dimo-
strano, e numerose altre notizie lo confermano, quanto
maggior importanza avessero per lui e per la sua scuola
quelle speculazioni di mistica numerica che costoro
trattano con la piú solenne serietà ma anche col piú
sfrenato arbitrio. Nella sua *Teologia aritmetica* Nicomaco
aveva trattato dei numeri dall'uno al dieci, per dimo-
strarne la profonda importanza e la natura divina, per
rappresentarli, come dice Fozio, sotto forma di dei e
dee; e in questa bisogna era ricorso là a tutte le for-
zature e gli artifici a cui si era avvezzi da molto tempo
in questa curiosa speculazione[141]. In base a questa e

---

[139] Cosí Iustin. *Dial. c. Tryph.* c. 2, p. 219 B, il cui Pitagorico, come del resto tutti i Pitagorici di quell'epoca, è piuttosto ancora platonico, se chiede: ἢ δοκεῖς κατόψεσθαί τι τῶν εἰς εὐδαιμονίαν συντελούντων, εἰ μὴ ταῦτα πρῶτον διδαχθείης, ἃ τὴν ψυχὴν ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν περισπάσει καὶ τοῖς νοητοῖς αὐτὴν παρασκευάσει χρησίμην, ὥστε αὐτὸ κατιδεῖν τὸ καλὸν καὶ αὐτὸ ὃ ἔστιν ἀγαθόν; Simili lamentele si ritroveranno, con riferimento ai Θεολογούμενα ἀριθμητικά di Nicomaco, in Phot. *Cod.* 187, p. 143 a.

[140] Cfr. su di esse p. 57 n. 86.

[141] Come abbiamo già osservato a p. 57 n. 86, conosciamo questa opera sia per tramite di Phot. *Cod.* 187, sia dei nostri Θεολογούμενα ἀριθμητικῆς. Secondo il primo (p. 142), Nicom. vi trattava i primi dieci numeri, ma non, come nella sua *Aritmetica*, ὅσα τοῖς ἀριθμοῖς

simili descrizioni l'unità è Dio, la ragione, la forma delle
forme, il bene, il λόγος σπερματικός, la misura, l'armonia,
la felicità ecc.; essa si chiama Apollo[142], Elio,
140 Atlante ecc.; essa stessa però, | in quanto è origine
di tutte le cose, può essere definita, per un altro verso,
come materia, tenebra, caos, Tartaro, Stige e via dicendo,
e per questo doppio significato la si chiama
« paridispari » e « mascolino-femminile »[143]. La dualità è il principio della disuguaglianza, dell'antitesi, della vicenda, del troppo e troppo poco, ma è anche, come dicono, l'uguaglianza, poiché due volte due fa quanto due piú due; è la materia, la natura, la causa di ogni pluralità e divisione; si chiama coi nomi di Madre degli dèi, Iside, Artemide, Demetra, Afrodite; è la fonte di ogni accordo nei suoni[144], ed è quindi l'armonia e, tra le Muse, Erato; tra le quattro virtú cardinali è paragonata alla fortezza, ed è chiamata ardire e impulso, perché significherebbe un sorpassare se stesso, un tendere piú oltre; la si chiama anche opinione (*doxa*), perché nell'opinione coesiste col vero un secondo elemento an-

---

φύσει πρόσεστι καὶ ϑεωρίας ἔχεται σπουδαίας διεξιών, ἀλλὰ τὰ πλεῖστα διανοίας οὐ καϑαρευούσης βλάβης ἀναπλάσματα, καὶ οὐχὶ πρὸς τὴν τῶν πραγμάτων φύσιν τοὺς λογισμοὺς ἰϑυνούσης, τὰ δὲ πράγματα πρὸς τὰς ἰδίας φαντασίας μεταμείβειν φιλονεικούσης ... περικόπτων περιτιϑεὶς ἀμείβων διασπῶν ποτὲ μὲν τὰ πράγματα ποτὲ δὲ τοὺς φίλους ἀριϑμοὺς καὶ ϑεοὺς e così via.

[142] Da α- privativo e πολύς, cfr. Parte III vol. I, p. 337^5 n. 6.

[143] PHOT. *op. cit.* 143 a 22 sgg. *Theol. Arithm.* c. 1, p. 6 sg. THEO *Math.* II 40. MODERATUS in STOB. *Ecl.* I 20 sg. Butherus, *ibid.* 12 sg. (τὸ ἓν οὐσία καὶ φύσις καὶ νοῦς καὶ πλήρωμα). Di piú *supra* pp. 30, 65; Parte I vol. II, pp. 456 sgg., 494 n. 1.

[Fozio, a proposito di questa doppia qualificazione della monade, osserva non senza spirito che « cosí la monade è nello stesso tempo deificata e ingiuriata da Nicomaco e dai maestri di lui » (*l. c.*). – *R. D. R.*].

[144] Soprattutto, senza dubbio, perché il διπλάσιος λόγος 1 : 2 è il rapporto dell'ottava (ἁρμονία).

titetico, il falso[145]. Il tre è il primo numero propriamente detto, il primo che abbia principio, mezzo e fine, per cui è il numero della perfezione e compiutezza[146]; esso eccelle tra tutti gli altri numeri perché è il solo che sia uguale alla somma dei numeri che lo precedono; Nicomaco parla a lungo anche del suo impiego nelle preghiere e nei sacrifici, della sua importanza per la geometria, la musica, l'astronomia e persino l'etica; anch'esso è ornato di una gran quantità di nomi di dèi messi insieme nel modo piú strano[147]. Il quattro aveva avuto già gli elogi degli antichi pitagorici come decade potenziale; ora si continuano gli elogi, | cercando naturalmente 141
anche qui le analogie da tutti i campi della realtà e del mito[148]; lo stesso si dica della decade[149]. Chi desiderasse ancora altri saggi di quella strana sapienza, ne troverà a volontà nelle opere e nelle tradizioni della scuola neopitagorica[150].

---

[145] Phot. 143 a 39 sgg. *Theol. Arithm.* c. 2, p. 9 sgg. Theo c. 41 e gli altri passi indicati qui sopra.

[146] καὶ ἡ ἀρετὴ δὲ πᾶσα ταύτης ἐξῆπται καὶ ἐκ ταύτης πρόεισιν, nota Fozio.

[147] Phot. 143 b 19 sgg. Nicomaco nei *Theol. Arithm.* p. 16 sg.

[148] Phot. 144 a 4: ἡ δὲ τετρὰς πάλιν αὐτοῖς ϑαῦμα μέγιστον, ἄλλη ϑεὸς πολύϑεος, μᾶλλον δὲ πάνϑεος ecc. Cfr. poi *Theol. Arithm.* c. 4 p. 18 sgg., che a p. 19 si richiamano espressamente ad un framm. di Pitagora e ad un altro, forse autentico, di Clinia. Theo, II 38. 43, vol. I, 398. È autenticamente pitagorica anche la citazione dei *Theol. Arithm.* da Anatolio, che la tetrade si chiama δικαιοσύνη perché nel quadrato di quattro il numero della superficie è uguale a quello del perimetro (cfr. Parte III vol. II, p. 399^5 n. 1). Circa quella denominazione v. Parte I vol. II, p. 491 n. 2.

[149] Phot. che ne parla a p. 144, 5 sgg. dice: ἡ μέντοι δεκὰς αὕτη ἐστὶν αὐτοῖς τὸ πᾶν, ϑεὸς ὑπέρϑεος καὶ ϑεὸς ϑεῶν, ὅτι δέκα χειρῶν καὶ δέκα ποδῶν δάκτυλοι, καὶ δέκα κατηγορίαι e cosí via. Di piú in *Theol. Arithm.* c. 10 p. 59 sg.; Theo II 39. 49; Simpl. *Cat.* 16, ζ (da Ps. Archytas).

[150] Cfr. oltre Phot. e i *Theol. Arithm.*, Theo II 44 sg. e gli altri scrittori indicati in Parte I vol. II, p. 491 sgg. (ai quali aggiungo qui solo Asclep. *Schol. in Ar.* 559 b 9 sgg.). Con particolare ampiezza Nicomaco aveva trattato del numero sette e del cinque (Phot. 145,

Anche l'*anima mundi* era stata definita un numero, o un insieme di tutti i rapporti numerici, dagli scrittori pitagorici, e l'opera di Timeo di Locri rappresenta un tentativo, compiuto da uno di codesti neopitagorici, di far passare, insieme con altre teorie platoniche, la costruzione matematica dell'anima universale per proprietà originale della sua scuola[151]. Ma questa descrizione si attiene strettamente a Platone e rivela ben poco di ori-
142 ginale[152]. Secondo altri, come | abbiamo visto, la divinità stessa era l'anima universale.

L'« anima mundi » e la materia. – Da Platone i nostri pitagorici hanno derivato anche il loro concetto della materia; ma né questi né gli altri commentatori di Platone in quell'epoca hanno capito la vera intenzione di Platone, di spiegare cioè il fenomeno del corporeo senza la premessa di una sostanza originaria corporea, e hanno fuso il concetto della materia aristotelico e stoico con quello platonico. Ogni divenire presuppone, come spiega Ocello[153], un sostrato corporeo tangibile che non pos-

---

24 sgg.); intorno al primo i *Theol. Arithm.* p. 43 sgg. riportano una disquisizione dall'opera omonima, che si estende forse fino a p. 57. Fino a qual punto arrivasse la profondità di pensiero pitagorica coi suoi giochetti infantili, si può vedere dall'osservazione (PHOT. 144, 14; *Th. Ar.* p. 44) che Nicomaco ha desunto dallo Ps. Proro: che l'ἑπτάς significa in realtà σεπτάς, da σέβεσθαι, e il Σ perduto riappare quando si conti rapidamente: ἓξ ἑπτά. Anche il numero 35, prodotto di 5 e 7, ha un'importanza speciale, spiegata da PLUT. *An. procr.* c. 12 p. 1017; *Th. Ar.* p. 48. [Per queste speculazioni numeriche, si legga anche il lunghissimo squarcio che MACROBIO, attingendo certamente a fonti neopitagoriche, dedica ai numeri 8, 7, etc. nel *Comment. ad Somnium Scip.* I 5-7. – *R. D. R.*].

[151] Cfr. nota 120. [Questa definizione dell'anima come numero, risalente a Senocrate, è criticata da Plutarco nel *De animae procreatione in Timaeo.* – *R. D. R.*].

[152] Ricordiamo tuttavia la sua spiegazione degli elementi dell'anima universale (su cui Parte II vol. III 1, p. 193 sgg.). Per οὐσία ἀμέριστος intende infatti (p. 95 E) la forma, per μεριστή la materia, per ταὐτόν e θάτερον due forze moventi.

[153] *De univ.* 2, 3.

siede ancora nessuna delle diverse qualità delle cose che devono derivare da esso, e appunto perciò è in grado di accoglierle tutte, e contiene in sé potenzialmente ogni cosa; nel medesimo senso si esprimono, quanto alla materia, anche altri scrittori della scuola. Soggetta per sua natura a una continua trasformazione e divisibile all'infinito, la materia, essi dicono, era fin dall'eternità in continuo moto disordinato e in continua trasformazione, finché l'attività creatrice divina congiunse con essa le forme, per se stesse immobili e immutabili, e ne produsse cose con determinate qualità. Soltanto queste forme sono veramente reali; le cose, invece, formate a loro immagine e denominate secondo loro, non lo sono, perché non rimangono immutate nemmeno un attimo, ma sono invece (in conformità all'elemento materiale che contengono) in continuo movimento[154]. Come si vede, queste non sono altro che le definizioni platoniche cosí come erano allora generalmente intese.

Riassumendo, troviamo nella scuola neopitagorica quattro princípi: la divinità, le idee o numeri, l'*anima mundi* e la materia. I piú li riducono | a due: l'unità equi- 143
parata alla divinità e la dualità equiparata alla materia; e mentre derivano poi la dualità dall'unità, giungono infine ad un'unica ultima causa di tutto l'essere. Non si può però dimostrare, ed è anche improbabile, che abbiano tentato di spiegare non solo l'origine della dualità dall'unità, ma anche l'origine della materia dallo spirito, e che abbiano supposto, in modo simile a quanto fece piú tardi Plotino, un'evoluzione costante dell'attività creatrice divina dal livello piú alto fino al piú basso[155] |.

---

[154] NICOM. *Ar. Intr.* c. 1 sg., p. 3 sg.; TIM. LOCR. 93 A–94 C. PLUT. *Plac.* I 9, 2; 16, 1 (STOB. *Ecl.* I 318, 348). *Th. Ar.* 34 sg. [Il concetto che le cose sensibili manchino dall'essere reale, trovandosi in un flusso continuo, è espresso con viva eloquenza da Plutarco nel *De E apud Delphos*. V. *infra*. – *R. D. R.*].

[155] Un tale accostamento, troppo ardito secondo me, del neo-

144 4. CONTINUAZIONE. DOTTRINE LOGICHE, FISICHE E ANTROPOLOGICHE

Disquisizioni logiche. – Continuando nella nostra esposizione dell'indirizzo neopitagorico, possiamo distinguere il lato teorico dal lato pratico di questa dottrina. Nel primo si rivela maggiormente l'influsso aristotelico che quello platonico: del resto, tutti i filosofi el-

---

pitagorismo a Plotino si riscontra in VACHEROT, *Hist. d. l'école d'Alexandrie* I 309. Egli si richiama, oltre che al passo di SIMPL. esposto a p. 67 n. 104, il quale non reca nulla che non si trovi anche in altri neopitagorici, al medes. *Phys.* 230, 34: ταύτην δὲ περὶ τῆς ὕλης τὴν ὑπόνοιαν (la determinazione della materia come sostanza priva di qualità) ἐοίκασιν ἐσχηκέναι πρῶτοι μὲν τῶν Ἑλλήνων οἱ Πυθαγόρειοι, μετὰ δὲ ἐκείνους ὁ Πλάτων, ὡς καὶ Μοδέρατος ἱστορεῖ. οὗτος γὰρ κατὰ τοὺς Πυθαγορείους τὸ μὲν πρῶτον ἓν ὑπὲρ τὸ εἶναι καὶ πᾶσαν οὐσίαν ἀποφαίνεται, τὸ δὲ δεύτερον ἓν (ὅπερ ἐστὶ τὸ ὄντως ὂν καὶ νοητόν) τὰ εἴδη φησὶν εἶναι. τὸ δὲ τρίτον (ὅπερ ἐστὶ τὸ ψυχικόν) μετέχειν τοῦ ἑνὸς καὶ τῶν εἰδῶν, τὴν δὲ ἀπὸ τούτου τελευταίαν φύσιν, τὴν τῶν αἰσθητῶν οὖσαν, μηδὲ μετέχειν ἀλλὰ κατ' ἔμφασιν ἐκείνων κεκοσμῆσθαι, τῆς ἐν αὐτοῖς ὕλης τοῦ μὴ ὄντος πρώτως ἐν τῷ ποσῷ ὄντος οὔσης σκίασμα (essendo la sua materia un adombramento del non essere sussistente nella quantità, cioè della materia intelligibile, di cui si parla oltre, vol. V, p. 579[5]) καὶ ἔτι μᾶλλον ὑποβεβηκυίας καὶ ἀπὸ τούτου. Ma questo passo, derivato in base a quel che segue (riportato alla nota 104) dall'opera di Porph. sulla materia, è, come è noto (lo ammette anche il BÄUMKER *Probl. d. Mat.* 395, 7), una relazione di Porfirio circa la dottrina di Platone (poiché l'οὗτος γάρ si riferisce a questo, non a Μοδέρ.) delle ultime cause, relazione che si appoggia, nella sua prima metà, a PLAT. *Leg.* VI 509 B, *ep.* II 312 E. Ma anche se si è servito di Moderato, non si può tuttavia stabilire in qual misura l'abbia fatto. Vacherot assegna tutte le parole qui sopra spaziate a Moderato. Ma ciò non si può dimostrare; ancor meno si può provare che tutto il passo sia suo, e che p. es. le parole che ho messo tra parentesi non siano aggiunte esplicative di Porfirio. Perfino se qualcuno pensasse che l'ὡς καὶ Μοδέρατος ἱστορεῖ si riferisca solo a quanto precede, all'affermazione che Platone abbia desunto la sua teoria della materia dai pitagorici, non saprei come confutarlo.

lenistici solevano attingere preferibilmente da Aristotele le loro particolari teorie logiche e fisiche. Non dovremo cercare, però, in questi nostri filosofi un profondo interesse per la logica e la fisica; quanto sappiamo di loro in questo riguardo si limita a singoli punti, alcuni dei quali hanno, certo, un'importanza piú generale. Sulle orme di Platone si distinguono quattro specie di conoscenza che formano una graduatoria: la conoscenza razionale (νοῦς) che afferra direttamente il soprasensibile, l'intelligenza (διάνοια, ἐπιστήμη) ossia il pensiero riflesso sul soprasensibile, l'immaginazione (δόξα) che si riferisce indirettamente al sensibile, e la percezione (αἴσϑησις) che vi si riferisce direttamente. La percezione è detta, quindi, criterio del sensibile; la ragione, criterio del soprasensibile (νοητόν)[156]. Nelle *Categorie* architee uno dei neopitagorici aveva poi introdotto la dottrina aristotelica delle categorie nella sua scuola, non solo, ma servendosi di elaborazioni posteriori vi aveva apportato anche singole modifiche[157]. | Si riscontrano anche 145 altrove singole tracce dell'attività logica di questa | 146 scuola[158].

---

[156] Archyt. in Stob. *Ecl.* I 722, 782 sg. Iamblich. in Villoison *Anecd.* II 199 (Hartenstein *Arch. fr.* 22 sgg. Mullach I 565 sg.). Brontinus in Iambl. *op. cit.* 198. *Schol.* Bekk. *in Plat.* p. 411. Plut. *Plac.* I 319. Il modello di tutti questi passi è la *Rep.* platonica VI 509 D sgg., parafrasata parola per parola specialmente nel secondo passo architeo, salvo che, particolarmente in Stob. I 722, vi è aggiunta la distinzione tra conoscenza mediata e immediata, e l'osservazione sul criterio.

[157] Se ne è già parlato a p. 51 n. 72. Del contenuto dell'opera architea (su cui Prantl *Gesch. d. Log.* I 615 sg.) riferiremo quanto segue: nell'introduzione l'autore aveva accolto le distinzioni stoiche delle varie specie di discorso, della λέξις e διάνοια ecc. (p. 10 ε). Enumerando le categorie aggiunse alle spiegazioni aristoteliche esistenti (che l'οὐσία è οἷον ἄνϑρωπος ecc. *Cat.* 4, p. 1 b 27) definizioni universali (che essa è ἁπλῶς πάντα, ὅσα καϑ'ἑαυτὰ ὑφέστηκεν e similmente per le altre categorie p. 15 β). In questa occasione mise naturalmente in rilievo anche l'importanza del numero dieci (16 ζ) che (secondo Hippolyt. *Ref. Haer.* VI 24, la cui ultima fonte sembra essere stata, come abbiamo detto, il nostro Archita) si evolve dalla sostanza, dall'essere unitario, per l'aggiunta delle nove categorie accidentali (cfr. Simpl. 40 ε); e trovava molto significativo il fatto

---

che la decina è segnata coll'ι, dunque con un unico tratto. Discorreva poi delle varie specie di sostanze (v. *supra*, nota 108). Alla sostanza fece seguire la qualità (Simpl. 31 β, 40 ζ, 53 ε). Come terza specie di quantità elencò, accanto alla grandezza e al numero, il peso (32 ε. ζ, 38 γ). Abbandonò la differenza tra ἕξις e διάθεσις (61 ζ). Mise il ποῦ ora prima ora dopo l'agire e il patire, e definí questi due come movimenti (75 ε, 86 ε, 90 ε, 91 ε); anche la definizione del moto in Stob. *Ecl.* I 394; Plut. *Plac.* I 23, 1 deriva forse da lui. Al ποιεῖν aggiunse altre specie dell'ἐνέργεια: il πράττειν e il θεωρεῖν (80 ε sg. Cfr. Parte II vol. IV, p. 177⁴ sg.). All'agire e patire fece seguire, anziché la posizione, l'avere (84 ζ sg.; ma secondo 75 ε, 92 δ, 110 δ, questo era in posizione ancora precedente). Trattò il ποῦ e il ποτέ d'accordo con Andronico, come determinazioni dello spazio e del tempo (88 α, δ, 15 β); definí in genere lo spazio come limite del corporeo (85 ε, 92 α), non intendendo però (Simpl. 37 ζ, dove per «pitagorici» va inteso soprattutto Archita) il limite del corpo racchiudente rispetto al racchiuso, ma la delimitazione della forma di ciascuna cosa; disse il tempo, come Aristotele, numero del moto, ma nello stesso tempo διάστημα τῆς τοῦ παντὸς φύσεως (88 ζ; quest'ultima definizione si riscontra anche in Simpl. *Phys.* 700, 20; altre determinazioni pitagoriche in Plut. *plat. qu.* 8, 4, 3 p. 1007; *plac.* I 21; Stob. *Ecl.* I 250; qualche altra osservazione, tolta da Aristotele, nel framm. in Simpl. *Cat.* 89 γ sg. *Phys.* 785, 14). Osservò alla fine che tutte le categorie, tranne la sostanza, si possono applicare soltanto agli individui, non all'essenza concettuale o alle cose in sé (95 ε). Sorvolo sulle citazioni di Simplicio dall'opera π. ἀντικειμένων (v. *supra* p. 52), nella quale si era pure tentato di completare le definizioni aristoteliche, benché le citazioni siano piuttosto lunghe. In genere queste categorie architee non avevano gran valore, e dove hanno realmente migliorato quelle aristoteliche, seguono generalmente l'esempio di predecessori peripatetici, come Andronico; tuttavia pare che siano state il prodotto logico piú importante della scuola neopitagorica.

[158] Qui certo non si possono prendere in considerazione le noiose chiacchiere dello Pseudo-Archita circa il principio di contraddizione, Stob. *Ecl.* II 22. In Sext. *Math.* X 262 sgg. si trova invece una discussione pitagorica riguardante, all'incirca come le *Categorie* architee, i piú generali concetti di specie, che dà però, a questo proposito, giudizi diversi da quella. Ciò che esiste, vi è detto, è pensato o come indipendente (κατὰ διαφοράν) o in rapporto di opposizione (κατ' ἐναντίωσιν), o in quello di relazione (πρός τι); e dopo aver commentato questa suddivisione, si designa quale massimo concetto specifico nella serie delle cose pensate come indipendenti l'ἕν, in

Filosofia della natura; eternità del mondo. – Anche per quanto riguarda la concezione della natura, i neopitagorici si attengono quasi esclusivamente a Platone e ad Aristotele. In conformità a tutto il loro modo di vedere, considerano il mondo e tutto ciò che esso contiene come semplici copie delle forme eterne, delle idee o dei numeri[159]; d'accordo con Platone si esalta quindi il mondo come la migliore tra le cose divenute, come il Dio visibile[160], si mette in rilievo soprattutto l'armonia di tutte le sue parti[161], e secondo lo spirito della teodicea stoico-platonica si considera anche il male come opera benefica della provvidenza[162]. Ora, Platone aveva fatto sorgere quella copia dell'Idea, a giudicare dalle parole precise del *Timeo*, in un determinato momento. Nei suoi seguaci neopitagorici si riscontrano soltanto tracce malsicure di questa tesi[163]; molto piú spesso e in modo assai piú

---

quella delle contrarie l'ἴσον e l'ἄνισον, in quella del relativo l'ὑπεροχή e l'ἔλλειψις.

[159] V. *supra*, note 106-107; pp. 73-75; Parte I vol. II, p. 438 n. 3. Tim. *Locr.* 97 D: ὡς γὰρ ποτ' ἀΐδιον παράδειγμα τὸν ἰδανικὸν κόσμον (il mondo ideale, l'idea del mondo) ὅδε ὁ ὡρανὸς ἐγεννάθη ecc. *Ibidem* 94 E sg. 105.

[160] Tim. *Locr.* 94 D sgg. 105.

[161] Stob. *Flor.* 103, 26, p. 9 in basso.

[162] Nicomaco nei *Theol. Arithm.* p. 33: se gli uomini subiscono ingiustizie, vogliono che esistano gli dei; l'ingiustizia serve quindi al loro bene. τὰ κακὰ ἄρα τοῖς ἀνθρώποις κατὰ πρόνοιαν γίνονται.

[163] È vero che i *Placita* di Plut. II 4, 1 dicono: Πυθαγόρας [καὶ Πλάτων] καὶ οἱ Στωικοὶ γεννητὸν ὑπὸ θεοῦ τὸν κόσμον e 6, 2: Πυθ. ἀπὸ πυρὸς καὶ τοῦ πέμπτου στοιχείου (ἄρξασθαι τὴν γένεσιν τοῦ κόσμου). Stob. *Ecl.* I 450 dice però: Πυθ. φησὶ γεννητὸν κατ' ἐπίνοιαν τὸν κόσμον οὐ κατὰ χρόνον, il che è confermato anche da Theodoret. IV 16 (Diels *Doxogr.* 330); e ciò è senza dubbio il piú esatto: i *Placita* hanno omesso le parole spaziate, perché comprendono Pitagora insieme con coloro a cui esse non si adattano. E se Stobeo aggiunge: ἄρξασθαι δὲ τὴν γένεσιν τοῦ κόσμου ἀπὸ πυρός ecc. ciò non dimostra nulla, poiché, in base a quanto precede, non deve essere intesa con ciò una priorità temporale, ma soltanto concettuale; e lo stesso potrà dirsi di altre descrizioni che sembrano presupporre un inizio del mondo, come Nicom. *Arithm.* c. 1 p. 3; *Theol. Arithm.* p. 34 sg. Cfr. note 165-166.

147 esplicito, | invece, gli scrittori di questa scuola insegnano la dottrina aristotelica dell'eternità del mondo. Precede tutti gli altri lo pseudo-Ocello, la cui opera è, tra i documenti conservati del nuovo pitagorismo, non solo uno dei piú antichi e importanti, ma si distingue anche per acume di concetti e di procedimento logico. Che l'autore ci tenesse in modo particolare a questa tesi, appare già dalle parole con cui egli inizia il suo libro: l'universo gli sembra immortale e increato; egli motiva, poi, tale affermazione molto accuratamente, con un'esauriente di-
148 scussione dialettica[164]. Con Ocello concordano | molte altre opere e notizie[165], e già verso la metà del primo se-

---

[164] I principali motivi di questa fondazione gli erano beninteso suggeriti da Aristotele e in parte già da Parmenide, ma l'insieme dà prova di esercizio logico e di riflessione autonoma. Se l'universo avesse avuto una origine, dice in 1, 2 sgg., dovrebbe aver avuto origine da qualche cosa, se cessasse si dovrebbe dissolvere in qualcosa; prima dell'universo, e dopo, dovrebbe esistere dunque qualche cosa, il che è una contraddizione. Tutto ciò che nasce e muore è in continuo aumento e diminuzione, e questi si palesano nei mutamenti delle sue condizioni e relazioni, mentre nell'universo tali mutamenti non si riscontrano. Tutto il resto è condizionato dall'universo, questo invece da nient'altro, ma solo da se stesso: esso è in sé compiuto (αὐτοτελής) e sussiste per sé, mentre tutte le altre cose devono a lui la propria esistenza e perfezione; esso è dunque eterno. Se si dissolvesse, dovrebbe dissolversi in un essere o in un non-essere; il secondo caso è impossibile, e nel primo l'universo non sarebbe perito. Se dovesse essere distrutto, dovrebbe distruggerlo o una cosa all'esterno di esso, o una al suo interno; ma la prima ipotesi è impossibile perché non c'è nulla all'infuori di esso, la seconda è pure impossibile perché ciò che è dentro di esso è una sua parte, e la parte non può essere piú forte del tutto. Anche l'immutabilità delle cose celesti, confrontata con la mutevolezza e caducità degli esseri terreni, ci può mostrare che l'universo, che tutto abbraccia, rimane e si conserva, mentre periscono solo le sue parti. Siccome infine la forma dell'universo, essendo rotonda, è infinita, e per la stessa ragione sono infiniti il moto e il tempo dentro al quale si muove, e la sua materia (οὐσία), di conseguenza deve essere anche esso infinito, ingenerato e immortale. Cfr. anche c. 3, 1; 2, 22.

[165] Cosí il presunto Filolao π. ψυχῆς in Stob. *Ecl.* I 420, il quale dimostra l'eternità del mondo esattamente come Ocello, 1, 11, e forse ricordando esplicitamente questo stesso passo: οὔτε γὰρ ἔν-

colo a. C. l'eternità del mondo passava per una dottrina generale della scuola pitagorica ed era come tale attribuita al fondatore di essa[166]. Insieme con questa si affermava anche l'eternità del genere umano, pur ammettendo in singoli paesi cataclismi devastatori[167]. Vedremo che il neoplatonismo segue anche in ciò i neopitagorici e con essi Aristotele.

Altre teorie fisiche. – Se ci addentriamo un po' nella fisica neopitagorica, troviamo anzitutto in alcuni scrittori della scuola la stessa derivazione delle quantità geometriche dai numeri, come, sulle orme di Pitagora, era stata tentata già da Platone e dai suoi prossimi successori[168]: il punto doveva corrispondere all'unità, la linea al due, il piano al tre, il corpo al quattro, poiché la linea ha origine dal movimento di un punto verso un altro punto, il piano dal movimento laterale di una linea verso un terzo punto, il corpo dal movimento ascensionale di un piano verso un | quarto punto[169]; in altri 149

τοσθεν ἄλλα τις αἰτία δυναμικωτέρα αὐτᾶς (τῆς ψυχῆς τοῦ κόσμου) εὑρεθήσεται οὔτ' ἔκτοσθεν φθεῖραι αὐτὸν δυναμένα. Poi Archita in Censor. *di. nat.* 4, 3 e Aristeone in Stob. *Ecl.* I 428 sg.; quest'ultimo cerca di dimostrare la nostra teoria prendendo le mosse dal concetto di ἀρχή, la quale è αὐτοτελής e quindi ἀγέννητος (il che rammenta un po' Ocello, un po' Plat. *Phaedr.* 245 C sg.). Essendo ἀρχή, Dio deve muovere costantemente, e il mondo essere perciò eterno; poiché se non muovesse continuamente, sarebbe soggetto ad una vicenda di fatica e riposo, nel qual caso non potrebbe essere eterno, non potrebbe essere ἀρχή. Anche lo Ps. Tim. sembra accennare al fatto che l'origine del mondo, di cui parla in 94 C sg., non voglia significare per lui un inizio temporale, quando dice, 94 B: πρὶν ὦν ὠρανὸν γενέσθαι, λόγῳ ἤστην ἰδέα τε καὶ ὕλα καὶ ὁ θεός.

[166] Varrone *R. r.* II 1, 3 e Censorin. *l. cit.*; cfr. Parte I vol. II, p. 515 n. 2, dove sono riportati altri richiami a Tertulliano e Teofilo, e *supra* pp. 41 n. 58, 85 n. 163.

[167] Ocell. c. 3. Varro *l. cit.*

[168] Cfr. Parte I vol. II, p. 507 sg.; Parte II vol. III 2, pp. 949 sg., 963 n. 21, 1004 n. 7.

[169] Pitagorici in Sext. *Math.* X 278 sgg. VII 99; *Pyrrh.* III 153 sg.

termini, i punti sarebbero prodotti dai numeri, le linee dai punti, i piani dalle linee, le figure corporee dai piani [170]. Alcuni neopitagorici trovano, come Filolao e Platone, nei corpi regolari le forme fondamentali degli elementi [171], e nello stesso tempo aggiungono ai quattro elementi empedoclei, sull'esempio di Aristotele e dell'Accademia antica, l'etere come quinto corpo [172]. Dall'antitesi dei due Aristotele aveva derivato la contrapposizione dell'al di qua e dell'al di là, del mondo sopra la luna e del mondo sublunare; analogamente anche Ocello [173], e altri con

---

[170] Diog. VIII 25, v. *supra* p. 30.

[171] Diog. *l. cit.* Stob. *Ecl.* I 450 sg. Simpl. *De caelo* 621, 9. Alla stessa costruzione si riferisce però anche Ocello 1, 13, con le parole, che si spiegano soltanto in base alla dottrina platonica (*Tim.* 56 D sgg.): πῦρ μὲν γὰρ εἰς ἓν συνερχόμενον ἀέρα ἀπογεννᾶ, ἀὴρ δὲ ὕδωρ, ὕδωρ δὲ γῆν· ἀπὸ γῆς δὲ ἡ αὐτὴ περίοδος τῆς μεταβολῆς μέχρι πυρός, ὅθεν ἤρξατο μεταβάλλειν. Salvo che qui si suppone, d'accordo con Aristotele ed altri, il trapasso di tutti gli elementi (non solo dei tre superiori) dall'uno all'altro, il che non è compatibile con la costruzione geometrica che ne dà Platone. Pitagorica è anche l'assurda comparazione del fuoco con la πολλαπλάσιος ἀναλογία in Simpl. *De caelo* 620, 18; *Schol. in Ar.* 514 a 40.

[172] Stob. *l. cit.*, il quale assegna anzitutto un noto passo di Filolao (Parte I vol. II, p. 509 n. 4) a Pitagora; Porph. nello *Schol.* Bekk. *in Plat.* p. 438: τὸ πέμπτον σῶμα ... τὸ ὑπ' Ἀριστοτέλους καὶ Ἀρχύτου εἰσαγόμενον. Philostr. *v. Apoll.* III 34, 2, che attribuisce questa dottrina ai sapienti dell'India. Ocell. 2, 22 sg.: nel mondo ci devono essere due cose, τὸ ποιοῦν ἐν ἑτέρῳ τὴν γένεσιν καὶ τὸ γεννῶν ἐν ἑαυτῷ, una attiva e una passiva. La prima è tutto quanto sta sopra la luna, la seconda sotto. Τὸ δὲ ἐξ ἀμφοτέρων αὐτῶν, τοῦ μὲν ἀεὶ θέοντος θείου (l'etere; cfr. Parte II vol. V, p. 437^4 nn. 5-6), τοῦ δὲ ἀεὶ μεταβάλλοντος γενητοῦ κόσμος ἄρα ἐστίν. La stessa cosa è ripetuta dal preteso Filolao, Stob. *Ecl.* I 422 (Parte I vol. II, p. 523 n. 2) e anche Tim. Locr. 96 C definisce αἰθέρια le parti celesti del mondo. Altri parlano invece di soli 4 elementi, come Plut. *Plac.* I 14, 2 (dove però il testo va corretto secondo Stob. I 356); Atamante in Clem. *Strom.* VI 624 D; Nicom. *Arithm.* p. 39; Diog. VIII 25.

[173] C. 2, 1: ἐπεὶ δὲ ἐν τῷ παντὶ τὸ μέν τοι γένεσις, τὸ δὲ αἰτία γενέσεως, καὶ γένεσις μὲν ὅπου μεταβολὴ καὶ ἔκβασις τῶν ὑποκειμένων, αἰτία δὲ γενέσεως ὅπου ταὐτότης τοῦ ὑποκειμένου, φα-

lui[174], distinguono due parti del mondo, | quella in cui regna 150
il moto eterno senza mutamento, e quella in cui regna il mutamento continuo, e tra le due si stabilisce, anche qui seguendo Aristotele, un rapporto di attivo e passivo: il mondo sublunare dipende da quello celeste, che vi produce i mutamenti soprattutto mediante il sole[175]. Un nesso costante unisce tutte le parti dell'universo, dalle piú alte alle piú umili; nel loro rapporto reciproco si manifestano la graduale diminuzione della perfezione e l'aumento della variabilità e caducità[176]. Ma affinché anche ciò che è mortale partecipi in qualche modo all'immortalità, la divinità gli ha concesso, per mezzo della riproduzione, anziché l'eternità degli individui, quella della specie[177]. Abbiamo già osservato a p. 69

νερὸν ὅτι περὶ μὲν τὴν αἰτίαν τῆς γενέσεως τὸ ποιεῖν καὶ τὸ κινεῖν ἐστι, περὶ δὲ τὸ δεχόμενον τὴν γένεσιν τό τε πάσχειν καὶ τὸ κινεῖσϑαι· αἱ δὲ μοῖραι αὐτοῦ διορίζουσι καὶ τέμνουσι τό τε ἀειπαϑὲς μέρος τοῦ κόσμου καὶ τὸ ἀεικίνητον. ἰσϑμὸς γάρ ἐστιν ἀϑανασίας καὶ γενέσεως ὁ περὶ τὴν σελήνην δρόμος. τὸ μὲν ἄνωϑεν ὑπὲρ ταύτης πᾶν καὶ τὸ ἐπ' αὐτῆς ϑεῶν κατέχει γένος, τὸ δ' ὑποκάτω σελήνης, νείκους καὶ φύσεως.

[174] Ps.-Filolao Stob. *Ecl.* I 420 (v. Parte I vol. II, p. 523 n. 2). Critone, Stob. *Flor.* 3, 75. Metopo, *ibidem* 1, 64; p. 21 in mezzo. Anche questi passi definiscono le due parti del mondo, evidentemente sulle orme di Ocello, come ἀεικίνητον e ἀειπαϑές.

[175] Ocell. 2, 22 sg., dove il sole, seguendo passi aristotelici (Parte II vol. V, p. 469[4]), viene indicato come la causa principale dei mutamenti sulla terra. Ps. Filol. *l. cit.* Ippodamo, Stob. *Flor.* 103, 26, p. 7 in basso, dove si legga però ἐξήρτηται δὲ τὰ μὲν ϑνατὰ ἀπὸ τῶν ϑεῶν καὶ τὰ ἐπὶ γῆς ἀπὸ τῶν οὐρανίων. Cfr. Arist., Parte II vol. V, p. 364[4] n. 6.

[176] Ocell. 1, 12-14, che cerca di dimostrare che tra le cose terrene gli elementi hanno la minima caducità, le piante una caducità media, gli esseri viventi la massima. Aristotele, sulle cui tracce l'autore si tiene anche qui, aveva supposto, dalla sfera delle stelle fisse alla terra, una costante diminuzione di perfezione, entro la natura terrena un graduale aumento. Cfr. Parte II vol. V, p. 463[4] sgg.; 431[4]; 497[4] sgg.

[177] Ocell. 4, 2. Ps. Filolao in Stob. *Ecl.* I 422. Quest'idea è notoriamente aristotelica e già platonica; cfr. Parte II vol. V,

che i nostri filosofi, considerano, al pari di altri, gli astri come dèi visibili. Per quanto riguarda la volta celeste, 151 seguono naturalmente, quando | se ne occupano[178], non il sistema antico pitagorico, bensí l'astronomia dell'epoca posteriore[179]. Tra le cose terrene, Ocello parla a lungo degli elementi, sviluppando tesi aristoteliche[180], mentre Timeo di Locri (98 A sg.) riferisce soltanto le linee fondamentali della teoria platonica. Del resto sembra che questi neopitagorici si siano occupati

---

pp. 474^4 n. 1; 511^4 n. 2; II p. 611^5. Dal passo di Ocello si sentono trapelare le parole dell'aristotelica *Gen. an.* II 10.

[178] Poiché ben poco ci è tramandato su ciò.

[179] Quanto alla forma il mondo è una sfera (Tim. Locr. 95 C sg.), o, come dice Stob. *Ecl.* I 356, una σφαῖρα κατὰ σχῆμα τῶν τεσσάρων στοιχείων, cioè una sfera consistente dei 4 elementi sovrapposti a strati; soltanto il fuoco supremo sarebbe conico (similmente Cleante, v. Parte III vol. I, p. 189^5 n. 2; l'indicazione deriva forse da una descrizione stoicizzante, confermata anche dall'assenza dell'etere). Per quanto concerne il sistema astronomico, Tim. Locr. 96 C sgg. ripete naturalmente le ipotesi platoniche; anche Plin. *H. Nat.* II 22 (v. Parte I vol. II, p. 538) e l'anonimo in Phot. *Cod.* 249, p. 439 b, 17 (*vol. cit.* p. 521 n. 1 fine), seguono l'opinione diventata in seguito comune. Nicomaco attribuiva ai pitagorici gli eccentri e gli epicicli (Simpl. *De caelo* 507, 12; *Schol. in Ar.* 503 b 11); forse da lui, comunque senz'altro da una fonte neopitagorica, proviene anche l'indicazione (Simpl. *op. cit.* 512, 18. *Schol.* 505 a 41) che per antiterra si deve intendere la luna.

[180] Secondo questa descrizione (c. 2, 3-21) il sostrato comune di tutti i corpi è la materia priva di qualità (v. *supra* p. 80 sg.); in secondo luogo vi si aggiungono le qualità contrarie (ἐναντιότητες), alle quali Ocello però aggiunge – alle 4 qualità fondamentali del caldo e del freddo, dell'asciutto e dell'umido – altre dodici qualità: βαρύ, κοῦφον, ἀραιόν, πυκνόν, λεῖον, τραχύ, σκληρόν, μαλακόν, λεπτόν, παχύ, ὀξύ, ἀμβλύ. Le prime le distribuisce, come Aristotele (Parte II vol. V, p. 441^4 sg.), tra i quattro elementi; a proposito delle altre dice che il fuoco è sottile e acuto, l'acqua densa e ottusa, l'aria tenera, liscia, leggera e sottile, la terra dura, umida, pesante e densa; ma questa non è neanche lontanamente una combinazione esauriente come quella delle quattro qualità fondamentali aristoteliche. Quanto al passaggio degli elementi dall'uno all'altro è ripetuta la teoria aristotelica con qualche aggiunta insignificante. Anche Stob. *Ecl.* I 414 assicura che Pitagora aveva concepito questa trasformazione degli elementi dall'uno all'altro.

ben poco di indagini fisiche, per quel che esse avevano di meramente teorico[181] |.

Antropologia. – Molto maggiore importanza hanno 152
per loro le questioni antropologiche, per via dei loro rapporti coll'etica. Ma anche qui tutto ciò che sappiamo si limita ad alcuni concetti generici, derivati in parte da Platone e dall'Accademia antica, in parte da Aristotele: con essi è poi fusa la dottrina dei misteri orfico-pitagorici. L'uomo è detto un microcosmo, perché riunisce in sé tutte le forze cosmiche, le piú alte come le piú umili[182];

---

[181] Non ha importanza quanto si potrebbe ancora addurre in questo campo, come le notizie sulla teoria dei colori dei pitagorici, (Plut. *plac.* I 15, 6; Stob. *Ecl.* I 362) e sulla loro opinione circa il seme animale (*plac.* V 3, 2; 4, 2; 5, 1). Si tratta d'altra parte di temi neo-, non veteropitagorici. Quanto concerne la generazione e l'evoluzione è già stato esposto a pp. 31 sg.; 40 n. 57.

[182] Pseudo-Pitagora in Phot. *Cod.* 249, p. 440 a in basso. [L'uomo come microcosmo –. Il concetto, come è noto, ha un preludio già nell'antico Anassimene, ed è poi formalmente espresso da Democrito (cfr. Überw.-Prächter^{12}, 110); ma, nella sua forma religiosa e spiritualistica, esso risale agli Orfici, secondo i quali la sostanza dell'uomo, che è un'anima entro un corpo, corrisponde alla sostanza dell'universo, che è proprio un corpo animato (σῶμα ἔμψυχον cfr. Iohann. Philop. *De an.* 1); e si poggia poi sulla dottrina platonica dell'anima umana come frammento dell'anima cosmica. In Posidonio si collega con la teoria del σύνδεσμος. Nella tarda filosofia greca, poi, non scarseggiano espressioni del concetto medesimo. Filone Ebreo dice ἄνθρωπος βραχὺς κόσμος (*De vit. Mos.* III 673 D); Porfirio chiama l'uomo μικρὸν διάκοσμον (διάκοσμος è parola usata anche nei *De mundo* dello Pseudo-Aristotele per indicare l'ordine dell'universo), Solino *minorem mundum.* E viceversa il mondo è detto « il grande uomo» (Philon., *Qui rerum divinar. haer.*, p. 502). Macrobio (*Comm.* II 12) riassume la duplice qualificazione: *physici mundum magnum hominem et hominem brevem mundum esse dixerunt.*

Proclo (*Comm. in Tim.* I 348) approfondisce l'analogia, dicendo che l'uomo è il piccolo universo in quanto che la costituzione di lui (λόγος, corpo divino e corpo mortale) corrisponde alla costituzione dell'universo stesso nelle sue varie parti: e fa, per esempio, corrispondere la ragione contemplativa dell'uomo al pianeta Saturno, l'aspetto sociale della ragione al pianeta Giove, l'istinto passionale a Marte, ecc.

l'anima è definita (allo stesso modo che l'anima universale) [183] come un numero, e piú precisamente un numero semovente [184]; si osserva che essa contiene tutti i rapporti armonici [185]; si afferma che Pitagora la disse un quadrato, Archita la considerò semovente, e quindi un cerchio o una sfera [186]; si stabilisce infine non solo la sua affinità con Dio [187], ma anche la sua incorporeità [188], 153 mentre agli inizi della scuola neopitagorica, nel | testo conservatoci da Alessandro Poliistore, si nota invece l'influsso del materialismo stoico [189]. Da Platone si prende poi a prestito la distinzione tra la parte immortale dell'anima e le due parti mortali, tra l'elemento razionale e l'irrazionale, distizione che viene probabilmente combinata colla dottrina aristotelica del νοῦς [190]. Cosí

Si sa poi come l'idea sia stata ripresa e rinnovata nel Rinascimento. – *R. D. R.*].

[183] pp. 72 n. 120; 80.

[184] PLUT. *Plac.* IV 2, 2; STOB. *Ecl.* I 794; NEMES. *Nat. hom.* p. 44; THEODORET. *Cur. gr. aff.* V 72; PHILOP. *De an.* 81, 27, cfr. Parte I vol. II, p. 555 sg. La maggior parte di questi passi attribuiscono quella definizione a Pitagora stesso; STEINHART *Pl. WW.* IV 377; 551, la ritiene per lo meno pitagorica antica, ma, come è dimostrato *l. cit.*, non abbiamo alcun diritto di pensarla tale.

[185] In SEXT. *Math.* IV 6 sg.: come tutto il mondo è dominato dall'armonia, cosí ne dipende anche la vivificazione degli esseri animati. Ma l'armonia consta dei tre rapporti dell'ottava, della quinta e della quarta (1 : 2, 2 : 3, 3 : 4). E siccome questi si trovano nei primi quattro numeri, è compresa in essi anche l'idea dell'anima secondo il rapporto armonico. Per la stessa ragione PS. ARISTEO *Theol. Arithm.* p. 42, cfr. p. 35 sg. elogia il sei, dato che contiene tutti i rapporti dell'armonia dell'anima.

[186] IOH. LYD. *De mens.* c. 8, p. 21.

[187] Cfr. Parte I vol. II, p. 519 (Diog. Cic. Sext. Plut.); STOB. *Flor.* 43, 130.

[188] Ps. Archita in CLAUD. MAM. *De statu an.* II 7; v. *supra* p. 53 n. 72. Eromene *ibid.*: *longe aliud anima aliud corpus est*, ecc.; con ciò sono d'accordo, a quanto assicura Claudiano, tutti i pitagorici; egli stesso ne nomina ancora cinque. Cfr. p. 49 verso il mezzo.

[189] Cfr. p. 32.

[190] STOB. *Ecl.* I 848 sg. (Aresa); I 878; 790 sg.; II 350 sg. (Critone). *Flor.* 1, 64, p. 19 sg. (Metopo). 1, 67 (Teage). 48, 62, p. 262

abbiamo già ritrovato (p. 83) nei neopitagorici le teorie platoniche circa le diverse forme della conoscenza. Del resto, prescindendo dal riassunto neopitagorico del *Timeo*[191], alcune osservazioni sui sensi e sulla voce[192] sono tutto quanto sappiamo dell'antropologia filosofica di questi neopitagorici. Se però già Platone aveva motivato la sua teoria delle parti dell'anima coi miti pitagorici della sua preesistenza e della sua migrazione attraverso corpi umani e animali, questi miti dovevano apparire raccomandabili ai successori neopitagorici in virtú dell'esempio del filosofo, di cui pretendevano di essere discepoli. Essi si riscontrano, tuttavia, solo raramente nelle reliquie della scuola[193], e lo pseudo-Timeo dà | a divedere chiaramente che la metempsicosi è secondo lui semplice poesia, opportuna bensí da un punto 154

(Diotogene). PLUT. *plac.* IV 4, 1; 7, 4. TIM. *Locr.* 99 D sgg. Anche qui il Pitagorico di Alessandro batte una via propria. – Pitagora avrebbe collocato la ragione, secondo PLUT. *pl.* IV 5, 13, nella testa, la forza vitale nel cuore; TIM. LOCR. 99 E sg. si attiene piú strettamente a Platone.

[191] TIM. LOCR. 99 D sgg.

[192] PHOT. *Cod.* 249 p. 439 a, attribuisce a Pitagora la teoria aristotelica dei sensi e delle sensazioni; STOB. *Ecl.* I 1104 afferma che egli fa questa combinazione dei cinque sensi con gli elementi (su ciò Parte II vol. V, p. 537[4]) in modo tale che l'eteriforme sarebbe oggetto della vista, l'aeriforme dell'udito, l'igniforme dell'olfatto, l'umido del gusto, il solido del tatto. Ipotesi pitagoriche circa le immagini riflesse e la voce in PLUT. *pl.* IV 14, 3; 20, 1. APUL. *De magia* 15, verso la fine (da Archita o Ps. Archita).

[193] Accanto a quanto fu riportato da Alessandro a p. 32 sg., dove però si accennava solo di sfuggita alla metempsicosi, citiamo qui HIPPOLYT. *Ref. Haer.* VI 25 verso la fine, che afferma che Pitagora (secondo PLAT. *Tim.* 41 D, TIM. LOCR. 99 E) insegnava che le anime degli esseri viventi derivano dagli astri. Anche in STOB. *Ecl.* I 790 si presuppone la preesistenza della parte immortale dell'anima. e *Carm. aur.* 70 sg. accenna alla vita superiore dopo la morte. Nel sincretismo religioso dell'epoca imperiale ha una parte anche la fede nella metempsicosi; per lo meno secondo Luciano (*Alex.* 34; 40) era un articolo di fede della setta fondata da Alessandro da Abonuteichos.

di vista pratico, ma, per quanto riguarda la sua verità teorica, pari alle favole intorno all'Averno[194].

Demonologia. – Piú frequentemente ritroviamo negli scritti neopitagorici la fede nei dèmoni, che è tanto vicina al pensiero della vita extracorporea dell'anima. In conformità all'antica tradizione orfico-pitagorica essi immaginano che i dèmoni siano anime aggirantisi nell'aria, nello spazio che intercorre fra la terra e la luna, le quali sia per la loro natura, sia per la loro sede hanno una posizione intermedia tra gli dèi e gli uomini[195]. Per i pitagorici, come per altri filosofi di quel tempo, i dèmoni subentrano agli dèi della fede popolare in tutti i casi in cui si affermavano a proposito di questi ultimi cose che questi pensatori ritenevano inconciliabili col puro concetto di Dio, senza per questo volerle addirittura negare. Da essi deriverebbe ogni divinazione, a loro si riferirebbero tutte le espiazioni[196], e il locrese Timeo
155 dice | addirittura che Dio ha affidato loro il governo del mondo[197]. È di loro particolare competenza, secondo la

---

[194] Già a p. 99 D sg., nella creazione dell'uomo, si elimina l'accenno alla metempsicosi, *Tim.* 41 E sg., cosí come poi al posto degli dei, che per Platone sono incaricati di formare il corpo, subentra la φύσις ἀλλοιωτική; e a conclusione dello scritto, 104 D, dopo aver lodato le descrizioni omeriche delle pene dell'Ade – perché quando non si può trattenere uno dal commettere ingiustizia, con discorsi veri, bisogna trattenerlo con discorsi falsi – l'autore dice: λέγοιντο δ' ἂν ἀναγκαίως καὶ τιμωρίαι ξέναι, ὡς μετενδυομέναν τᾶν ψυχᾶν τῶν μὲν δειλῶν ἐς γυναικέα σκάνεα ... τῶν δὲ μιαιφόνων ἐς θηρίων σώματα e cosí via. Ma in seguito si danno tuttavia per giuste queste idee, con le parole ἅπαντα δὲ ταῦτα ἐν δευτέρᾳ περιόδῳ ἁ Νέμεσις συνδιέκρινε ecc.

[195] Diog. VIII 32 (v. *supra* p. 33). Ocell. 3, 3. Ecphantus in Stob. *Flor.* 48, 64, p. 266; cfr. anche Plut. *Is. et Os.* 25, p. 360; *Carm. aur.* V 3. Stob. *Flor.* 43, 134, p. 138 verso il mezzo.

[196] Diog. *l. cit.*

[197] p. 105: σὺν δαίμοσι παλαμναίοις χθονίοις τε, τοῖς ἐπόπταις τῶν ἀνθρωπίνων, οἷς ὁ πάντων ἁγεμὼν θεὸς ἐπέτρεψε διοίκησιν κόσμῳ. I δαίμονες χθόνιοι anche in Charondas, Stob. *Flor.* 44, 40, p. 183 in mezzo.

credenza antica, la punizione dell'ingiustizia[198], ma esistono anche dèmoni cattivi che inducono a fare il male[199]. Oltre a ciò pare che, come presso gli stoici, l'anima stessa sia detta un dèmone[200]. Nicomaco mette questa credenza in relazione colla dottrina ebraica degli angeli[201].

5. CONTINUAZIONE. LA FILOSOFIA PRATICA. L'IDEALE PITAGORICO: PITAGORA E APOLLONIO

La dottrina dei beni e delle virtù. – Siccome la filosofia neopitagorica era derivata dalle pratiche religiose pitagoriche e mirava, in ultima analisi, meno alla conoscenza scientifica che alla santità della vita, aveva particolare motivo di occuparsi dei problemi morali. Una gran parte, infatti, dei frammenti neopitagorici a noi giunti è formata da considerazioni etiche e politiche. Ma queste sono quasi tutte talmente smorte, e danno una ripetizione talmente scialba di pensieri già noti nell'etica accademica e peripatetica, e in misura minore anche in quella stoica, che i caratteri della scuola pitagorica si manifestano soltanto in pochissimi di quei frammenti. All'etica accademico-peripatetica, dove piú si scosta da quella stoica, si attiene lo pseudo-Archita[202], combattendo espressamente la dottrina dell'apatia dell'uomo saggio, | quando spiega che per la felicità non basta 156
soltanto la virtú, ma ci vuole anche la fortuna; che il

---

[198] V. nota prec. e STOB. *l. cit.* p. 184.

[199] STOB. *op. cit.* 44, 20, p. 164.

[200] STOB. *Ecl.* I 100: ὡς ὁμοίως δὲ καὶ δαίμων ἐντὶ ἁ ψυχά.

[201] Nel framm. in *Theol. Arithm.* p. 43 sg. egli afferma che i babilonesi, Ostane e Zoroastro definiscono le sfere celesti ἀγέλας, ἃς ἀγέλους καὶ τὰ αὐτὰ καλοῦσιν ἐν τοῖς ἱεροῖς λόγοις, κατὰ παρέμπτωσιν δὲ τοῦ γάμμα ἐφθαρμένως ἀγγέλους· διὸ καὶ τοὺς καθ' ἑκάστην τούτων τῶν ἀγγέλων ἐξάρχοντας ἀστέρας καὶ δαίμονας ὁμοίως ἀγγέλους καὶ ἀρχαγγέλους προσαγορεύεσθαι.

[202] STOB. *Flor.* I 70-72; 76-79; cfr. *ibid.* 68.

malvagio è sempre infelice, ma il virtuoso non è ancora felice soltanto perché virtuoso[203], dato che l'uomo non è un essere puramente spirituale, ma anche dotato di sensi; la stessa cosa dicono anche altri frammenti neopitagorici[204]. Questi studiano anche la virtú e le sue singole parti, un po' alla maniera platonica, un po' alla maniera aristotelica. La virtú, dicono, è determinata dall'indole, dall'esercizio e dal sapere; essa si basa sulla capacità, sulla volontà e sulla conoscenza[205], per cui l'avviamento alla virtú non richiede soltanto l'istruzione, ma anche l'abitudine e le buone leggi[206]. Dalla tripartizione dell'anima derivano, conforme alla teoria di Platone, quattro virtú fondamentali[207], e in corrispondenza a queste anche quattro vizi fondamentali[208]:

---

[203] Al Nr. 76 si dice perfino che il virtuoso è ἐν ἀτυχίᾳ μὲν κακοδαίμων, ἐν δ' εὐτυχίᾳ εὐδαίμων, ἐν δὲ τᾷ μέσᾳ καταστάσει (tra felicità e infelicità) οὐκ εὐδαίμων. Al contrario al Nr. 70: la virtú è sufficiente πὸτ τὸ μὴ κακοδαιμονεῖν.

[204] Ippodamo Stob. *Flor.* 103, 26, che pure afferma che l'eudemonia è composta di ἀρετή e τύχη; Eurifamo *ibid.* 27, che pretende che la vita umana goda dei beni del corpo, del possesso, dell'onore (δόξα) degli amici: tutti e due danno gran peso alla differenza tra l'indipendenza della natura divina e la dipendenza di quella umana, tra l'αὐτοτελές e l'οὐκ αὐτοτελές. Aresa Stob. *Ecl.* I 856: meglio di tutto sarebbe per gli uomini l'unione di ἀρετή e ἡδονή.

[205] Archytas *Exc. e Floril. Ioann. Damasc.* II 13, 120 (Stob. *Flor.* IV 206 Mein.). Stob. *Flor.* 1, 64, p. 18; *ibid.* 65; 67. Sul libero arbitrio anche *Ecl.* II 350. I corrispondenti concetti aristotelici in Parte II vol. VI, p. 625^4 sg.

[206] Stob. *Flor.* 43, 94; *ibid.* 93 p. 100 sg.; cfr. 1, 66, dove è spiegato nei particolari come ciascuna di queste tre cose contribuisca alla virtú.

[207] Metopo Stob. *Flor.* 1, 64, che però sostituisce la σοφία, secondo l'uso stoico (Parte III vol. I, p. 291^5 n. 3), con la φρόνησις; Theages *ibid.* 67, p. 23 in basso; Archita *ibid.* 76; un po' diverso Aresa Stob. *Ecl.* I 846 sg., secondo il quale il Nus produce la γνώμη e la φρόνησις, il θυμός l'ἀλκή e la δύναμις, l'ἐπιθυμία (invece della σωφροσύνη) l'ἔρως e la φιλοφροσύνη.

[208] Metopo Stob. *Flor.* 1, 64, p. 20. Diotogene *ibid.* 48, 62, p. 262; entrambi ricavano però queste determinazioni anche da Arist. *Eth. N.* VII 1, inizio.

ma ancor piú importante appare la distinzione aristotelica | tra la scienza e l'azione, tra la virtú dianoetica e 157
la virtú etica [209], sia che si dichiari, con Aristotele, la conoscenza per se stessa come cosa suprema [210], sia che si dia la preferenza all'unione della vita scientifica con la vita pratica [211]. Le virtú della conoscenza si riassumono nella sapienza, elogiata alla maniera tradizionale [212]; il contegno pratico deve essere determinato dalla perspicacia, la quale si distingue dalla sapienza appunto per questo riferimento all'azione [213]. Parecchi dei nostri frammenti indicano, aristotelicamente, i caratteri della virtú etica nel fatto che in essa si tratta di dominare mediante la ragione i bassi impulsi dell'anima, per cui si dice che gli affetti (πάθη) sono la materia della virtú etica [214]; questa non consiste dunque nella soppressione delle passioni, bensí nel trovare il giusto rapporto tra le passioni, soprattutto tra le due fondamentali, piacere e dolore, e tra esse e la ragione, cosí da evitare per un verso o per l'altro il troppo o il troppo poco [215]. Questi pensieri non contengono niente di originale, nulla che

---

[209] Clinia Stob. *Flor.* 1, 65. Archita *ibid.* 77 (dove la virtú etica è detta semplicemente ἀρετή e distinta come tale dall'ἐπιστήμη). Il medesimo *Exc. e Flor. Ioann. Damasc.* II 13, 120, p. 207.

[210] Metopo Stob. *Flor.* 1, 64 fine. Archita in Iambl. *Protr.* c. 4, p. 48; 52 (cfr. Stob. *Flor.* 1, 62).

[211] Archita *Exc. e Io. Dam.*, *loc. cit.*

[212] Quando Archita Stob. *Flor.* 1, 77 definisce la σοφία come ἐπιστήμη τῶν θείων καὶ δαιμονίων, la φρόνησις invece come ἐπιστήμη τῶν ἀνθρωπίνων καὶ τῶν περὶ τὸν βίον, ciò corrisponde alla nota definizione stoica; definizioni aristoteliche e platoniche si trovano invece nel frammento in Iambl. *op. cit.* p. 54 sgg. (Stob. *Flor.* 1, 63).

[213] V. nota prec. e, sulla posizione dominante della φρόνησις, Stob. *Flor.* 1, 64, p. 21; 3, 75 verso la fine.

[214] Metopo Stob. *Flor.* 1, 64, p. 21. Archita *ibid.* 1, 77. Teage *ibid.* 68; 69.

[215] Stob. *Flor.* 1, 68; 69; 1, 64, p. 21; 43, 93, p. 100 in basso; 1, 71, dove si richiede « metriopatia» invece di « apatia»; cfr. su ciò Parte II vol. VI, pp. 627^4 sg., 632^4 sg.

distingua i sedicenti pitagorici dai peripatetici e platonici
158 del loro tempo, i quali | avevano ormai riunito nella loro etica non solo elementi platonici e aristotelici, ma vi avevano accolto anche elementi stoici, spesso in molto maggior misura di quanto non facciano i nostri frammenti neopitagorici. Né i discorsi di questi ultimi circa le particolari situazioni della vita o i doveri sorpassano le opinioni o i postulati universalmente riconosciuti in quell'epoca [216].

Politica. – Lo stesso si può dire delle dissertazioni politiche, che si riscontrano nei frammenti neopitagorici in numero molto maggiore di quanto sarebbe da aspettarsi da una scuola cosí fondamentalmente lontana dalla realtà. Anch'esse sono essenzialmente ripetizioni e applicazioni di ciò che Platone, Aristotele e i loro successori avevano detto da gran tempo. Secondo l'esempio di Aristotele, erano stati anzitutto trattati i problemi della famiglia in opere particolari [217]; negli estratti di Stobeo troviamo poi esortazioni morali e politiche, che imitano nella forma e nel contenuto i proemi delle *Leggi* platoniche [218]; troviamo raccomandazioni dell'ordine legale e precetti per la legislazione [219]; ritroviamo la divisione aristotelica dei regimi, tra i quali alcuni neopitagorici

---

[216] Come p. es. le osservazioni circa il contegno in contese giudiziarie Stob. *Flor.* 5, 69, circa il valore dell'educazione e l'importanza morale della musica e della danza 43, 95, circa i doveri verso i genitori 79, 50; 52 (qui seguendo Plat. *Legg.* 930 E, 931 D sg.), circa i mezzi per raggiungere la soddisfazione e la tranquillità di animo 108, 81.

[217] Cfr. i framm. dall'οἰκονομικός di Brisone e dal π. οἴκων εὐδαιμονίας di Callicratida Stob. *Flor.* 85, 15-18, i quali trattano della famiglia e dei suoi rapporti, in particolare il matrimonio e la schiavitú, in senso aristotelico, ma senza originalità; anche le opere sui doveri della donna (Perictione, Phintys; v. p. 48 in fine) vanno rammentate qui.

[218] Zaleuco e Caronda, *Flor.* 44, 20; 40.

[219] *Flor.* 43, 132 sg. 103, 26 p. 8; cfr. sopra, nota 206.

danno la preferenza a un regime misto come quello spartano[220], mentre altri sembrano riferirsi al regime monarchico | e descrivono non solo i doveri del re, ma 159
esprimono anche i piú alti concetti della sua dignità e sublimità[221]; nello stesso tempo si riscontrano però anche le tre classi platoniche[222], mentre non si trova alcuna traccia delle note istituzioni dello stato platonico. In tutto ciò non v'è nulla che non si possa attagliare a qualunque eclettico dell'epoca.

Idee religiose e ascetismo. – I caratteri particolari del neopitagorismo si manifestano con maggior precisione soltanto nei suoi rapporti con la religione e nei postulati etici che ne derivano. La sua teologia è, come si è visto, un monoteismo che ha accolto però – con la fede nella natura divina degli astri e ancor piú con la fede nei dèmoni, tanto importante per i neopitagorici – ricchi elementi politeisti; un monoteismo che non arriva affatto a prendere una posizione ostile o riformatrice di fronte alla religione popolare[223]. Ora, in quanto Dio è immaginato come un essere puramente spirituale, si esige la venerazione di Dio anche nel contegno spirituale e morale dell'uomo: al Dio che è superiore a tutte le cose, dice Apollonio di Tiana, non si devono offrire sacrifici né dedicare alcun oggetto materiale, perché egli non ha bisogno di alcuna cosa e, d'altro canto, perché non esiste 160 nulla che di fronte a lui | non debba apparire impuro; lo si veneri soltanto con la preghiera senza parole, si chieda il bene a lui che è Ottimo soltanto con quanto c'è di ottimo in noi, cioè con lo spirito che non abbisogna di alcun mezzo materiale[224]. Dio, dicono altri, non si venera col culto esteriore, ma soltanto con la virtú e con l'onestà dei sentimenti: il malvagio non può tributargli alcun onore[225]; lo si onori non come se egli ne avesse bisogno, ma soltanto per nobilitare il proprio animo col pensiero di lui, come si addice a una creatura che discende da lui e gli è affine[226]. Ma questa venerazione spirituale del Dio supremo non esclude il culto esteriore tributato agli dèi subordinati; anzi questo è necessario, appunto perché non possiamo fare a meno di intermediari tra noi e Dio; già il « pitagorico di Ales-

---

[220] Cfr. Archita, *Flor.* 43, 133; 134. Ippodamo *ibid.* 94, p. 103. Pare che quest'ultima opera contenesse anche una disquisizione circa il mutamento dei regimi, alla quale il brano *Flor.* 98, 71 faceva da introduzione.

[221] Diotogene, Stenida, Ecfanto in scritti περὶ βασιλείας *Flor.* 48, 61-64. Ma lo Ps. Archita osserva, *ibid.* 43, 132, che la legge sta al di sopra del re, poiché questo diventa re, νόμος ἔμψυχος, solo in virtú della legge, trasgredendo la quale non è piú re ma tiranno.

[222] Ippodamo *Flor.* 43, 92-94, il quale distingue in ciascuno dei tre ceti ancora tre classi, chiedendo poi (Nr. 94 verso la fine), con alquanta incongruenza, un regime misto.

[223] Cfr. p. 69 sgg. Per quanto concerne il rapporto dei pitagorici con la religione popolare, piú che la loro accettazione della venerazione tradizionale degli dei (ad es. *Carm. aur.* Stob. *Flor.* 43, 134, p. 138 in mezzo; 44, 20; 40), o i loro discorsi occasionali intorno a Zeus e agli altri dei (ad es. *Flor.* 43, 134, p. 139 in basso; 44, 40, p. 181; 74, 61 verso la fine), importa osservare la mancanza di qualunque polemica contro il culto popolare, l'espresso rifiuto del piú rigido monoteismo (v. *supra* p. 69), e il carattere dei loro propri misteri, tanto vicini a quelli dionisiaci.

---

[224] Nel framm. dell'opera π. θυσιῶν, menzionato anche da Philostr. *v. Apoll.* III 41; VI 19, in Eus. *pr. ev.* IV 13; *Dem. ev.* III 3 (riporto il testo secondo la recensione di Preller *Hist. phil. gr.-rom.* § 519): οὕτως τοίνυν μάλιστα ἄν τις, οἶμαι, τὴν προσήκουσαν ἐπιμέλειαν ποιοῖτο τοῦ θείου τυγχάνοι τε αὐτόθεν ἵλεώ τε καὶ εὐμενοῦς αὐτοῦ παρ᾽ ὅντινα οὖν μόνος ἀνθρώπων, εἰ θεῷ μὲν ὃν δὴ πρῶτον ἔφαμεν, ἑνί τε ὄντι καὶ κεχωρισμένῳ πάντων, μεθ᾽ ὃν γνωρίζεσθαι τοὺς λοιποὺς ἀναγκαῖον, μὴ θύοι τι τὴν ἀρχὴν μήτε ἀνάπτοι πῦρ μήτε καθόλου τι τῶν αἰσθητῶν ἐπονομάζοι· δεῖται γὰρ οὐδενὸς οὐδὲ παρὰ τῶν κρειττόνων ἤπερ ἡμεῖς, οὐδ᾽ ἔστιν ὃ τὴν ἀρχὴν γῆ ἀνίησι φυτὸν ἢ τρέφει ζῷον ἢ ἀήρ, ᾧ μὴ πρόσεστί γέ τι μίασμα· μόνῳ δὲ χρῷτο πρὸς αὐτὸν ἀεὶ τῷ κρείττονι λόγῳ, λέγω δὲ τῷ μὴ διὰ στόματος ἰόντι· παρὰ δὲ τοῦ καλλίστου τῶν ὄντων διὰ τοῦ καλλίστου τῶν ἐν ἡμῖν αἰτοίη τἀγαθά, νοῦς δέ ἐστιν οὗτος ὀργάνων μὴ δεόμενος.

[225] Zaleuco Stob. *Flor.* 44, 20; cfr. Caronda *ibid.* 40.

[226] Archita, *loc. cit.* 43, 130.

sandro Poliistore» ci insegna[227] che gli dèi vanno venerati diversamente degli eroi, che le purificazioni ed espiazioni riguardano i dèmoni e che da questi derivano le profezie[228]. Quanto piú si allontana la divinità al di sopra del mondo, tanto piú si sente il bisogno | che essa 161
manifesti all'uomo la sua volontà e gli riveli tutto ciò che può contribuire alla sua salvezza; il mezzo per arrivarci è la màntica, come era praticata fin dai tempi antichi nella scuola pitagorica[229]. Dal medesimo ordine di idee derivava infine il postulato di rendersi degni della comunione con Dio mediante la purezza della vita e la rinuncia al mondo sensibile; ne seguono quindi quelle astensioni e purificazioni che passarono dagli antichi misteri pitagorici ai seguaci del neopitagorismo. Ma nei nostri frammenti non se ne parla molto di frequente, né esse sono tanto severe quanto ci si potrebbe aspettare. Il « pitagorico di Alessandro Poliistore» prescrive, oltre alle abluzioni e altre purificazioni, anche l'astensione da certi cibi[230], ma non vieta né di nutrirsi di carne né di bere vino, quantunque i pitagorici del secolo IV a. C.

---

[227] Cfr. p. 33 sg. e, per la credenza nei demoni, p. 94 sg.

[228] È un tratto caratteristico della religiosità pitagorica il valore attribuito alla venerazione, del resto antica in Grecia (cfr. PLAT. *Symp.* 220 D), del sole sorgente; v. sotto p. 111 sg.

[229] Si veda – oltre a quanto è stato riportato da Alessandro e a p. 37 n. 52 su Figulo, e oltre alle notizie, di cui riparleremo, su Pitagora e Apollonio di Tiana – PLUT. *pl.* V 1, 3: Pitagora approva tutte le specie di divinazione, tranne l'aruspicina (che contrasterebbe col divieto dei sacrifici cruenti); IAMBL. *v. P.* 93, dove Pitagora istruisce Abari, anziché nella ieroscopia, nel trarre profezie dai numeri; *ibid.* 137 sg.: secondo Pitagora e i suoi discepoli, lo scopo di tutte le norme di vita, il compito di tutta la vita e il fine della filosofia sarebbe la comunione con la divinità; bisogna dunque fare ciò che piace a Dio, ταῦτα δὲ οὐ ῥᾴδιον εἰδέναι, ἂν μή τις ἢ θεοῦ ἀκηκοότος ἢ θεοῦ ἀκούσῃ, ἢ διὰ τέχνης θείας πορίζηται· διὸ καὶ περὶ τὴν μαντικὴν σπουδάζουσι· μόνη γὰρ αὕτη ἑρμηνεία τῆς περὶ τῶν θεῶν διανοίας ἐστί.

[230] V. *supra* p. 33.

si fossero astenuti da entrambi[231]; a quanto pare, tuttavia, un'opera di quest'epoca, attribuita falsamente a Pitagora, vietava assolutamente di mangiar carne[232]. Nessuno dei nostri frammenti fa menzione del celibato, 162 tant'è vero che la | leggenda stessa attribuiva moglie e figli al fondatore della scuola[233]; accanto alla fedeltà coniugale[234] ritroviamo soltanto la richiesta che il coito debba servire soltanto alla propagazione della specie, non alla voluttà[235]. Già a Pitagora, invece, è attribuita la proibizione del giuramento, poiché delle persone oneste ci si deve poter fidare anche senza giuramento[236].

L'ideale della «vita pitagorica»: la figura di Pitagora. – Il neopitagorismo ha concretato in modo piú completo il suo ideale della vita filosofica nelle raffigurazioni di due suoi grandi santi: Pitagora e Apollonio.

Il primo di essi non fu idealizzato in questo modo soltanto dai neopitagorici; erano secoli, ormai, che la leggenda aveva ornato la sua figura di elementi straordi-

---

[231] Cfr. p. 18.

[232] A ciò sembra riferirsi infatti ciò che riporta Porph. *De abst.* IV 18: alla domanda come andrebbero le cose, se tutti si astenessero dalla carne, ῥητέον τὸ τοῦ Πυθαγόρου· καὶ γὰρ βασιλέων πάντων δυσδιέξακτος ὁ βίος, φησίν, ἔσται ecc.

[233] Tuttavia si ritrova anche una traccia della tradizione opposta, indubbiamente posteriore, in Diog. VIII 19: οὐδέποτ' ἐγνώσθη... ἀφροδισιάζων.

[234] Di cui Stob. *Flor.* 74, 61 sg. 85, 19. Che quest'ultimo framm. richieda da parte della donna di sopportare l'infedeltà del marito, è motivato solo col νόμος esistente, al quale si deve sottostare.

[235] Ocell. 4, 1-4; 13; Caronda Stob. *Flor.* 44, 40 verso la fine. Cfr. anche Clem. *Strom.* III 435 C; Iambl. *v. Pyth.* 210.

[236] Diog. VIII 22: μηδ' ὀμνύναι θεούς· ἀσκεῖν γὰρ αὑτὸν δεῖν ἀξιόπιστον παρέχειν. Iambl. *v. Pyth.* 47: προσήκειν δὲ τοῖς συνεδρίοις μηδενὶ καταχρήσασθαι τῶν θεῶν εἰς ὅρκον, ἀλλὰ τοιούτους προχειρίζεσθαι λόγους ὥστε καὶ χωρὶς ὅρκων εἶναι πιστούς. Il discorso di Pitagora, donde sono prese queste parole, deriva probabilmente dalla biografia di Apollonio; cfr. Parte I vol. II, p. 403 n. 1.

nari e miracolosi. Tuttavia potremo supporre che nelle raffigurazioni elaborate da membri di questa scuola, come Apollonio, Moderato, Nicomaco, siano stati accolti di preferenza i tratti che rispondevano al loro gusto e al loro pensiero, e che questi tratti siano stati poi ampliati e arricchiti di nuove aggiunte. Da quelle raffigurazioni sono poi derivate in gran parte le successive, soprattutto quelle di Porfirio e di Giamblico che ci sono ancora conservate; sicché queste piú recenti immagini |
di Pitagora e degli antichi pitagorici ci danno un quadro 163
fedele delle concezioni neopitagoriche circa l'essenza e il compito della filosofia [237]. Questo compito sarebbe essenzialmente religioso, e la filosofia un culto divino; e mentre questo culto consiste per un verso nella conoscenza di Dio e nella virtú, d'altro canto si richiede che il pensiero umano sia completato con miracolose rivelazioni divine, che la vita morale abbia la sua superiore consacrazione nella santità dell'asceta. Il Pitagora di queste leggende non è soltanto quel riformatore etico-religioso che abbiamo conosciuto nel Pitagora storico; non è soltanto il filosofo senza pari, cui si attribuisce tranquillamente tutto ciò che era considerato verità nei secoli successivi; ma è anche un beniamino, anzi un discendente degli dèi, onorato da questi con prove straordinarie di benevolenza, un Dio o un dèmone comparso tra gli uomini [238], un taumaturgo di cui si narrano le cose piú meravigliose, un profeta la cui preveggenza supera di gran lunga i limiti del possibile. E cosí la sua scuola è sopra tutto un'associazione religiosa, la cui pietà e de-

---

[237] I richiami piú immediati alla descrizione che segue si trovano nel vol. cit., p. 400 sgg. Cfr. anche PHILOSTR. *v. Apoll.* I 1; I 32, 2; VI 11, 3 sgg.; VIII 7, 15.

[238] Si veda vol. cit., p. 400 nn. 2-3. In IAMBL. *v. P.* 91 sg. Abari riconosce in Pitagora non solo un uomo simile ad Apollo, ἀλλ' αὐτὸν ὄντως τὸν ’Απόλλω, e quegli gli dà ragione. Similm. *ibid.* 30.

vozione reca in tutto i caratteri della futura ascesi: il divieto di mangiar carne e alcuni altri cibi, l'abito bianco[239], una regola di vita esattamente prescritta, la totale | comunione dei beni, la subordinazione all'autorità 164
del capo, la suddivisione in piú classi nettamente distinte, il segreto della setta la cui inviolabilità si estende fino ai teoremi matematici ed è protetta in modo evidente dagli dèi stessi[240]: ecco i tratti piú appariscenti della «vita pitagorica», come era venuta formandosi nella leggenda; non manca, beninteso, neanche l'elemento morale, che appare nelle narrazioni della scrupolosità e fedeltà dei pitagorici verso gli amici, della purezza di costumi e dell'ordine civile instaurato per opera di Pitagora nelle città dell'Italia meridionale. Quanto meno queste descrizioni corrispondono alla realtà storica, tanto piú è chiaro che vi si manifesta l'indirizzo dell'epoca posteriore.

Apollonio di Tiana: la sua personalità storica. – Ma non ci si accontentò di veder realizzato questo ideale negli antichi tempi per virtú del fondatore della scuola: il pitagorismo doveva produrre anche nella sua forma rinnovata un taumaturgo e profeta che non fosse per nulla da meno del Pitagora della leggenda. Pare che i nuovi pitagorici fossero indotti a cercarlo in mezzo a loro – e ad adornarne la figura coi piú vivi colori – dalla diffusione minacciosa del cristianesimo. Se i cristiani ve-

---

[239] Cfr. oltre vol. cit., p. 406 n. 2, anche Diog. VIII 19. Questa tradizione attribuisce a Pitagora abiti e coperte di lana bianca, ma trova necessario motivare l'uso della lana dicendo che a quel tempo la tela era ancora sconosciuta in Italia. In Iambl. *v. P.* 100, 149 gli abiti e le coperte di lana diventano di lino.

[240] Esso è motivato dallo Ps. Liside in Iambl. *v. P.* 75 con la considerazione (con la quale l'autore pensava evidentemente alla analogia dei misteri e delle purificazioni di rito, condizione per l'accoglimento fra i mysti) che i tesori della sapienza si possono comunicare solo ad anime purificate.

neravano nel fondatore della loro religione un essere sovrumano, se per difenderla si richiamavano ai miracoli della sua risurrezione e della sua concezione divina, alla sua scienza soprannaturale, alle sue guarigioni, ai morti risuscitati, si trattava di gareggiare con loro in tutto ciò, di provare che anche l'antica religione aveva i suoi santi, che la forza miracolosa e la | previdenza profetica 165
del perfetto filosofo era non solo pari, ma persino superiore a quella del profeta cristiano. E questo filosofo perfetto si pensava di averlo trovato in Apollonio di Tiana in Cappadocia[241], un pitagorico del primo secolo, che pare non abbia rappresentato indegnamente la sua scuola nei propri scritti[242], ma che si era procurato una vasta risonanza ed era celebrato dai suoi fedeli, piú ancora che per gli scritti, per le arti magiche e le doti profetiche attribuitegli[243]. |

---

[241] [Su Apollonio vedi la nota aggiunta in fondo al capitolo, p. 115 sgg. – *R. D. R.*].

[242] Oltre all'opera sui sacrifici (v. *supra* p. 100 n. 224) deve essere sua anche la vita di Pitagora, menzionata da PORPH. *v. P.* 2, donde IAMBL. *v. P.* 254-264 ha attinto il racconto dell'espulsione dei pitagorici da Crotone, ma probabilmente anche altro materiale; benché infatti soltanto SUID. 'Απολλ. la ascriva al Tianense, mentre Porfirio e Giamblico indicano genericamente l'autore solo come Apollonio, è molto probabile che anch'essi abbiano inteso alludere al celebre Apollonio, all'unico pitagorico di questo nome che ci sia noto (e il loro Apoll. deve pur essere un pitagorico). Vi si riferisce forse anche PHIL. *v. Ap.* VIII 19, 3 (cfr. anche p. 111 n. 254). Un'opera di Apoll. sulla divinazione astrologica è nominata da PHILOSTR. III 41, 1. Secondo il medes. I 2, 3, egli avrebbe indirizzato anche una gran quantità di lettere alle piú svariate persone, e PHILOSTR. (nel framm. 1 aggiunto alle proprie lettere, p. 337 West., 364 Kays.) le elogia come modelli di stile epistolare e le cita spesso (cfr. l'indice). Ci si domanda però fino a qual punto erano autentiche, e se Filostr. stesso non abbia inventato parecchie delle sue citazioni. La raccolta di lettere di Apoll. che ancora possediamo (nelle ediz. dei due Filostr. di Olearius e Kayser), è certamente apocrifa; cfr. KAYSER *Prooem.* p. v. Le altre citaz. in PHIL. I 14, 1; I 3, 2; VII 35 e SUID. sono incerte, il discorso in PHIL. VIII 7 è probabilmente composto da lui stesso.

[243] APUL. *De magia* 90 (Apul. era accusato di aver indotto sua

166 *L'opera di Filostrato: la sua raffigurazione di Apollonio.* – Della sua figura leggendaria si serví (verso il 220 d. C.) Filostrato[244], il quale era stato però già pre-

---

moglie a sposarlo con arti magiche): *si quamlibet modicum emolumentum probaveritis* (che egli avrebbe acquistato con quel matrimonio) *ego ille sim Carinondas vel Damigeron vel is Moses vel Iannes vel Apollonius vel ipse Dardanus vel quicumque alius post Zoroastren et Hostanen inter magos celebratus est.* LUCIAN. *Alex.* 5: il maestro di Alessandro era un tyanense τῶν 'Απολλωνίῳ τῷ Τυανεῖ συγγενομένων καὶ τὴν πᾶσαν αὐτοῦ τραγῳδίαν εἰδότων. Secondo DIO CASS. LXVII 18, egli avrebbe annunciato a Efeso l'assassinio di Domiziano nel momento del fatto; il medes. narra, LXXVII 18, che Caracalla (forse già per influsso di Filostrato) avrebbe eretto ad Apoll. un monumento. ORIG. *c. Cels.* VI 41, chiama Apoll. mago e filosofo e dice che con la sua magia conquistò perfino celebri filosofi, come il noto Eufrate (lo stoico; v. sotto e Parte III vol. III, p. 714^5 n.); egli si richiama alle *Memorie* su di lui compilate da Moiragene. Secondo VOPISCO (*Aurel.* 24), il quale ha attinto da Filostr. le piú esagerate notizie su Apoll., un'apparizione notturna di questo taumaturgo avrebbe trattenuto Aureliano dal distruggere Tiana; ed aggiunge che Aurel. lo riconobbe tosto avendone vista l'immagine in molti templi. Altre notizie intorno ad Apoll., di scrittori piú recenti di Filostr., i quali narrano miracoli da lui omessi, in KAYSER *Prooem.* alla *Vita Apoll.* III. L'epoca di Apoll. risponde, secondo Fil., quasi esattamente al primo sec. della nostra era: sarebbe morto infatti poco dopo l'inizio del regno di Nerva (96 d. C.) avendo raggiunto l'età di cento anni (*v. Ap.* VIII 27; 29; I 14, 1: cosí pure SUID. che pone la sua fioritura ai tempi di Caligola, Claudio, Nerone e successori, la sua morte sotto Domiziano; ma PHIL. VIII 29 nota che gli si attribuisce un'età di 80-90 anni). Anche DIONE (v. *supra*) dice che sopravvisse a Domiziano. Il *Chronicum Alexandrinum*, all'anno 123, dice che egli morí in questo stesso anno, il 7° di Adriano, e Agresfonte, in SUID., nomina, forse solo per rettificare quella notizia, un altro filosofo Apollonio di Tiana, vissuto sotto Adriano.

[244] È il secondo per età tra i 4 sofisti (cioè retori) che conosciamo con questo nome, tutti di Lemno, figlio del primo e nonno del quarto. Visse in Atene e poi a Roma; qui Giulia Domna, madre di Caracalla, lo incaricò di scrivere la biografia di Apollonio (*v. Apoll.* I 3, 1), ma pare che egli l'abbia compiuta dopo la morte di lei (217), poiché altrimenti gliel'avrebbe dedicata. Morí, a quanto pare, sotto Filippo l'Arabo (244-249). Cfr. SUID. a q. v. e KAYSER p. II sgg. della sua ediz. di Filostrato.

[Filostrato venne a Roma dopo il 202. Egli fu introdotto nel circolo intellettuale della colta e raffinata moglie di Settimio Severo (cfr. *V. Apoll.* I 4, 4, dove egli stesso accenna alla propria qualità ceduto da altri[245], e ne creò un romanzo avventuroso, | in cui espose l'essenza della filosofia pitagorica, come se 167 la immaginava lui, e diede, nella presunta biografia di Apollonio, un'apoteosi del pitagorismo[246]. Quell'opera |

---

di membro del circolo stesso). In proposito si leggano J. Réville, *La religion à Rome sous les Sévères*: T. Whittaker, *Apollonius of Tyana and Other Essays*. Giulia fu l'ispiratrice della « Vita di Apollonio ». Con l'imperatrice e con Settimio Severo, come poi magari con Caracalla, Filostrato avrà anche partecipato a viaggi. Morto Caracalla, sarà tornato in Atene. Fu un brillante « sofista »; e uní al culto delle lettere anche un sincero interesse per la filosofia e la religione. Questo interesse, però, si rivela soltanto in due delle varie opere di lui, cioè nella « Vita di Apollonio » e nell'« Eroico », dialogo riguardante il culto del mitologico eroe Protesilao. E poiché la « Vita di Apollonio » dovette essere concepita sotto Settimio Severo e terminata poco dopo il 217, ed anche l'« Eroico » cade nel medesimo periodo (sarà stato pubblicato fra il 214 e il 219), mentre invece l'altra grande composizione di Filostrato, cioè le « Vite dei sofisti », fu pubblicata molto dopo, e forse poco dopo il 230, il Solmsen pensa abbastanza plausibilmente che quell'interesse religioso sia stato risvegliato in Filostrato dal contatto con l'ambiente della corte severiana, e sia poi venuto meno dopo il suo ritorno in Atene. A Filostrato stesso son dovute anche alcune « Epistole erotiche » (una parte soltanto di quelle che portano il suo nome), uno scritto protrettico, il « Ginnastico », una διάλεξις, e il dialogo « Nerone », che porta erroneamente il nome di Luciano: opere, queste, di carattere piú o meno leggero e tipicamente neosofistico. – *R. D. R.*].

[245] Da Origene (v. penult. nota) apprendiamo che Moiragene aveva scritto ἀπομνημονεύματα di Apoll.; ma non veniamo a sapere chi sia stato questo Moiragene e se le *Memorie* siano appunti di un discepolo diretto, come quelli di Senofonte e Arriano; non abbiamo quindi alcun diritto di identificarlo p. es. con quell'ateniese Moiragene che in Plut. *qu. conv.* IV 6 propugna l'idea che il Dio degli ebrei non sia altri che Dioniso. Filostr. è, del resto, malcontento di lui, sia perché molti tratti della vita di Apoll. gli sono rimasti ignoti (*v. Ap.* I 3, 2: οὐ γὰρ Μοιραγένει γε προσεκτέον βιβλία μὲν ξυνθέντι ἐς Ἀπολλώνιον τέτταρα, πολλὰ δὲ τῶν περὶ τὸν ἄνδρα ἀγνοήσαντι): sia perché la sua narrazione era ancor piú semplice e fredda di quelle che seguirono, sia perché aveva presentato Apoll. come un mago, e ciò appare a Filostr. (I 2, 1 e in genere) una calunnia infondata. Egli stesso nomina, oltre a quella di Damis, di cui parleremo tosto, un'opera su Apoll. di un ignoto Massimo da Ege.

[246] Circa il contenuto, lo scopo, il carattere di quest'opera cfr. Baur, *Apollonius von Tyana u. Christus* (« Tüb. Ztschr. f. Theol. » 1832, 4, ora in *Drei Abhandl.* ecc., pp. 1-227); il medes. *Kirchengesch.*

I, 415 sg.; anche RIECKHER, *Studien der evang. Geistl.* XIX, 2, 1; JESSEN, *Apoll. v. Tyana*, Hamburg 1885; MEYER-KRÄMER, *Der Antichrist*, « Sonntagsbeil. d. Voss. Zeit.» 1990, Nr. 19-23; WELLAUER, *Apoll. v. T.* in « Jahn's Jahrb.» Supplementb. X (1884) p. 418 sgg. è poco importante. Le opere piú vecchie, specie sui rapporti tra la descrizione di Filostr. e il cristianesimo, in BAUR p. 101 sg. 105 sg. KAYSER *Prooem. in Vit. Apoll.* IV; MEYER-KRÄMER p. 147 sg. – È chiaro che l'opera di Filostr. non può passare per storicamente fidata; e benché avesse indubbiamente per fondamento storico il quadro generico della vita di Apoll., tuttavia non ci si può quasi mai fidare dei particolari, come dimostra il BAUR p. 109 sg. Può darsi che Apollonio sia stato istruito a Tarso dal retore Eutidemo, a Ege da questo e dal pitagorico Eusseno, che si sia dedicato per tempo alla piú rigida ascesi pitagorica, che i suoi viaggi l'abbiano condotto fino in India, forse anche che sia caduto in disgrazia politica presso Domiziano. Ma nemmeno questo è sicuro, e in tutto quel che segue il racconto di Filostrato è talmente zeppo di tratti avventurosi e favolosi e di palesi invenzioni che anche quanto sarebbe in sé possibile perde ogni garanzia di verità. Tanto meno è verosimile che il contenuto fondamentale di questa descrizione si basi sulla relazione di un allievo e compagno di Apollonio, Damis da Ninive, al quale essa stessa si richiama (I 3 e altrove); poiché, per quanto si immagini (come fa il RITTER, IV 525) corto di ingegno questo Damis, non può esser stato assolutamente tanto sciocco da credere realmente accadute una quantità di cose che potrebbe aver visto tutt'al piú in sogno. Non si può quindi discorrere di un « inganno involontario », come crede il Ritter. D'altro canto non è nemmeno probabile che Filostrato abbia composto liberamente il romanzo e che l'opera del preteso Damis non sia nemmeno esistita, come suppone il BAUR, p. 111 sg.; poiché Filostr. dice, *loc. cit.*, espressamente, che un parente di Damis presentò la biografia del filosofo all'imperatrice Giulia Domna, moglie di Settimio Severo, e che egli stesso l'abbia riveduta, per incarico di lei; cosa che non poteva permettersi di dire senza averne il motivo. È probabile quindi che l'opera di Filostr. si basi bensí su una narrazione piú antica divulgata sotto il nome di Damis, che questa stessa però sia stata composta piú tardi, forse dalla stessa persona che la presentò all'imperatrice, e sia stata attribuita a Damis, persona a quanto pare del tutto inventata. Per la revisione della narrazione Filostr. si serví, come dice I 3 e VIII 29, anche di altre fonti, e abbiamo motivo di supporre che non abbia risparmiato aggiunte proprie, specie nella descrizione dei paesi e nei discorsi; non possiamo però sapere quali particolari appartengono a lui e quali alle sue fonti. Oltre alle favole che circolavano sul conto di Apollonio pare che il preteso Damis abbia utilizzato soprattutto anche le opere stesse del filosofo, fossero autentiche o apocrife: da queste opere sarà tolto non solo l'argomento pei discorsi di Apollonio, ma sembra che anche alcuni racconti siano elaborati e ricavati da qualche passo di quelle opere: cosí forse III 13 sgg. dalla frase riferita in II 15, 1. VI 11, 11, e l'avventura in VI 27 dalle frasi in *ibid.* verso la fine (sempreché non sia stato Filostrato ad assegnare queste parole a Apollonio). Filostr. si richiama, come abbiamo detto, di frequente alle lettere di Apollo. Oltre che questi sussidi, la fantasia dello pseudo-Damis e del suo redattore seguí le narrazioni che circolavano fin dalle epoche precedenti sul conto di Pitagora, particolarmente dopo la diffusione del neopitagorismo, e che Apollonio stesso aveva raccolte nella sua biografia di Pitagora. V. Baur *op. cit.* p. 171 sgg., soprattutto però p. 193 sgg. Ma l'opera che ne risultò non è semplicemente un'invenzione divertente, ma essenzialmente un romanzo tendenzioso. Si vuol rappresentare in Apollonio e nella sua devota attività di riformatore l'ideale filosofico-religioso del neopitagorismo; la biografia mira allo scopo di raccomandare la dottrina pitagorica e questo tenor di vita come lo si intendeva verso il principio del III secolo, come unico mezzo capace di elevare l'uomo moralmente e religiosamente, di stabilire il rapporto con gli Dei, di giungere addirittura alla reale divinizzazione della vita umana. Questa tendenza è tanto palese in tutto il romanzo che sarebbe superfluo dimostrarla. È caratterizzata soprattutto da un duplice ordine di rapporti con fenomeni contemporanei. Il primo è il parallelo tra il pitagorismo e il cristianesimo e tra Apollonio e Cristo, che, dopo quanto ne scrisse il Baur pp. 101-150 della sua opera, è un motivo probabile della presente biografia; poiché, quantunque non contenga una precisa polemica contro il cristianesimo, la presentazione di Apollonio è, nel complesso e in molti tratti particolari, talmente simile alla descrizione di Cristo nei Vangeli che abbiamo motivo di credere che l'autore abbia voluto contrapporre al profeta taumaturgo della nuova religione un rappresentante altrettanto eccellente dell'antica. Un altro rapporto, cui si è prestata finora poca attenzione, appare nella superiorità di Apollonio di fronte a fenomeni affini nel mondo pagano. Filostrato si dà anzitutto molto da fare per tener distinto il suo protagonista e la sapienza di lui dai soliti indovini orientali e dalle loro arti; egli si premunisce recisamente contro il sospetto che Apollonio si sia dato alle arti magiche (V 12; VII 39; VIII 7, 3; 9 cfr. Baur p. 41 sg.), anzi dice, I 2, che la confutazione di questa obiezione è uno degli argomenti principali della sua opera e, in genere, mette in rilievo (III 32, 1; V 25, 1; VI 11, 8; VI 19) l'assoluta preminenza della sapienza indo-ellenica insegnata da Pitagora e Apollonio, di fronte a quella comunemente orientale degli egiziani, i quali diventano per questa ragione, nel racconto III 20, discendenti degli Indi, impuri e scacciati in seguito a un assassinio. D'altro canto egli polemizza con non minore energia contro due emuli del neopitagorismo, il cinismo e la Stoa; e mentre i cinici (che si riconoscono nei gimneti etiopi VI 6, 10-22) si presentano in confronto di Apollonio su un gradino inferiore e limitato, ma infine riconoscono la sua superiorità, il noto stoico Eufrate invece (Parte III vol. III, p. 714^5 n.), il quale appare in Origene (v. *supra*, p. 106 n. 243) come

168 è, si può ben dire, inservibile come fonte storica, anche
quando riferisce cose non proprio impossibili; ma mentre
169-170 | vuol presentarci il filosofo che supera persino | Pitagora[247], il saggio ispirato dalla divinità che si contrappone agli uomini con la sua altezza sovrumana[248], ci

---

suo seguace, è qui l'avversario implacabile di Apollonio, è il filosofo da strapazzo contrapposto al vero filosofo Apollonio in qualità di nemico e caricatura, all'incirca come il mago Simone delle Omelie pseudo-clementine è accostato all'apostolo Pietro. È chiaro che questa descrizione prende di mira lo stoicismo nel suo complesso; fra i tratti che caratterizzano Eufrate come stoico, ne vanno rilevati particolarmente due: il repubblicanesimo che mette in mostra nel suo discorso a Vespasiano, V 33, e l'avidità di guadagno, in vivo contrasto con quello, la quale induce il sedicente repubblicano a servire vilmente il principe e a commettere ogni sorta di cattiverie (V 38, 3; VI 13, 1; VIII 7, 12. 39). Il primo di questi tratti si riferisce alla nota comunione tra la filosofia stoica e le aspirazioni repubblicane dell'epoca imperiale e l'averlo messo in rilievo intendeva colpire specialmente la corte; il secondo riguarda la sentenza (Parte III vol. I, p. 270 n. 7) che è onesto per l'uomo saggio arricchirsi servendo i príncipi. L'odiosità di queste insinuazioni e tutta la parte affidata da Filostrato a Eufrate mostrano chiaramente fino a quel punto fosse giunta la gelosia tra le due scuole. – L'opera di Filostrato non può servire, dopo quanto si è visto, come fonte storica, ma viene a essere una di quelle opere letterarie tendenziose, che si riscontrano tanto di frequente nei primi secoli dopo Cristo; per quanto riguarda la sua costruzione letteraria non si avvicina a nessun'altra opera quanto alle suddette omilie clementine, le quali sono anch'esse libere elaborazioni di fonti piú antiche.

[247] Nella *V. Ap.* I 2, Filostr. lo chiama espressamente θειότερον ἢ ὁ Πυθαγόρας τῇ σοφίᾳ προσελθόντα.

[248] Filostrato stesso descrive il suo Apollonio come un essere sovrumano. Secondo I 4 sg. in lui, profeta perfetto, prese forma umana Proteo, il demone profeta – come il logos in Cristo – (già Peregrino aveva il nome di Proteo; cfr. Parte III vol. III, p. 801[5]), la sua nascita fu miracolosa (come quella di Cristo) e lo si reputò figlio di Zeus (figlio di Dio). Altrettanto misteriosi e miracolosi sono la sua dipartita dalla vita terrena e il modo come appare piú tardi ad un discepolo per guarirlo dal dubbio circa l'immortalità (VIII 30 sg.); quest'ultimo rammenta le apparizioni di Cristo, soprattutto quella a Damasco. In prigione convince il suo compagno (VIII 38, 2), con un miracolo, della sua φύσις θεία καὶ κρείττων ἀνθρώπου; lo si accusa presso Domiziano perché si fa chiamare dio e non respinge l'accusa (VIII 6, 1); dopo la sua morte gli si erige un tempio

rivela che cosa l'autore e la sua scuola intendano per vera filosofia. Il compito di questa è la diffusione della vera conoscenza di Dio e della vera religione[249]; si trovano però soltanto qua e là accenni intorno all'essenza della divinità, nei quali si esaltano la sua saggezza, la sua bontà e perfezione[250], e si combattono le indegne raffigurazioni della mitologia greca, e ancor piú naturalmente quelle della zoolatria egiziana[251]. La distinzione tra il Dio supremo e gli dei subordinati, che abbiamo notata già in Apollonio stesso, è ripetuta anche dal suo biografo[252]; la larghezza con cui Apollonio ammette tutti i culti esistenti, passando da un tempio all'altro e dicendo bene di tutti | gli dèi[253], rammenta l'opinione, 171 diffusa già dallo stoicismo, che l'Ente divino che pervade ogni cosa si manifesti nelle forme piú svariate. Ma non tutte queste forme hanno lo stesso valore; la piú pura manifestazione visibile della divinità è il Sole, che il nostro filosofo venera alla maniera indiana[254], e per questa ragione coloro che si trovano piú vicini alla pura luce solare dell'Oriente possiedono le idee piú vere in-

---

a Tiana (I 5; VIII 29 e *supra* p. 106 n. 243). Eunap. *V. soph. prooem.* p. 3 si attiene dunque alle direttive del suo biografo, quando dice: οὐκέτι φιλόσοφος· ἀλλ' ἦν τι θεῶν τε καὶ ἀνθρώπου μέσον. Un simile essere medio sarebbe stato anche Pitagora; v. Parte I vol. II, p. 400 n. 3.

[249] Ad es. IV 40 sgg.

[250] I 11; IV 28, 1.

[251] V 14 sg., dove si considerano i miti dei poeti molto meno che le favole esopiche; IV 19 dove Apoll. confronta le figure ideali degli dei ellenici col simbolismo animale degli egiziani.

[252] III 34, 2; 35, 3.

[253] IV 24, 1; 40, 3 sg.; VI 3, 5.

[254] II 38; VI 10, 1; 32, 1; VII 31, 1; VIII 13, 3; cfr. III 14 concl.; 17, 2; 33, 1; V 30, 21. Va notato, e ciò serve anche a confermare quanto si è osservato a p. 105 n. 242, che anche nella biografia apolloniana di Pitagora (in Iambl. *v. P.* 256) l'adorazione del sole sorgente è messa tra i precisi doveri della vita pitagorica. È anche secondo M. Aurel. XI 27 un precetto pitagorico: ἕωθεν εἰς τὸν οὐρανὸν ἀφορᾶν.

torno a Dio e al mondo[255]. Si espone la dottrina della creazione e del governo del mondo secondo lo spirito del platonismo e dello stoicismo popolare[256], si afferma che tutte le cose dipendono dalla predestinazione divina o dal fato[257], si dà per certo, secondo la consuetudine, che tutto l'universo è animato, si esprime il concetto che il mondo basta a se stesso dicendo che è ermafrodito (come il Phanes orfico, cfr. Parte I vol. I, p. 214); se ne dimostra la razionalità, tra l'altro, col fatto che i cataclismi naturali sono punizioni dell'ingiustizia umana[258]. Come negli altri pitagorici, ritroviamo anche in Filostrato i cinque elementi[259]; ma egli non si occupa di piú profonde ricerche fisiche, dedicando invece tutto il suo interesse all'uomo e ai suoi rapporti con Dio. È convinto che l'uomo sia di natura divina e possa diventar Dio a sua volta con la virtú e la sapienza[260]. Particolarmente | importanti gli sembrano la fede nell'esistenza *ab aeterno* e nell'immortalità dell'anima[261] e la dottrina della metempsicosi, che non è solamente esposta con calore, ma confermata anche con gli esempi piú stravaganti[262]. Con ciò va congiunta l'antica sentenza che il corpo costituisce una prigione dell'anima, in cui essa deve lottare, legata com'è ai sensi, con ogni sorta di istinti caotici[263]. Liberarla da questo carcere e ricondurla ad una situazione di equilibrio, ecco il compito degli uomini inviati da Dio, come Apollonio[264]; il mezzo per 172

---

[255] VI 11, 9.
[256] III 35; IV 30, 3; VIII 7, 24 sg.
[257] VIII 7, 52; cfr. VII 9.
[258] III 34; 53, 3.
[259] III 34, 1; cfr. *supra*, p. 88 n. 172.
[260] VIII 7, 122 sg.; III 18; VII 32, 3.
[261] VI 11, 7; VI 22; VIII 31.
[262] Oltre il passo principale III 19-22, cfr. III 24; VI 21, 1; VIII 7, 15. 20; V 42.
[263] VIII 26, 4.
[264] VIII 7, 25 sg.

ottenerlo è la vera filosofia, quella che fu insegnata da Pitagora, e la cui prima fonte va ricercata nel lontano Oriente, presso i sapienti indiani[265]. Ma qui non si tratta di conoscenza scientifica: persino la scienza dei numeri, specificamente pitagorica, è trattata con un intenzionale disprezzo[266]; ciò che Filostrato esige è soltanto un sapere etico-religioso. L'essenza della vera sapienza sta nella vita pura e nella giusta venerazione di Dio. Ma il pitagorico non si accontenta della pietà e dell'onestà in quanto tali. Certo, egli | dà il massimo valore a questo 173
lato, dichiara che la conoscenza morale di se stessi è la base di ogni virtú e sapienza[267], postula una giustizia che va al di là della semplice rettitudine negativa[268], dice esplicitamente che i sacrifici non servono a nulla senza l'animo retto[269], prescrive preghiere belle e semplici[270], presenta Apollonio come modello d'un uomo che dedica tutta la vita al servizio di Dio e al bene del prossimo e sa andare incontro con coraggio incrollabile anche al piú evidente pericolo di morte. D'altra parte, però, stabilisce che le condizioni indispensabili della superiore saggezza sono la «vita pitagorica», l'astensione dalla

---

[265] Apollonio discorre a lungo in VI 11 (cfr. I 32) dei pregi della filosofia indo-pitagorica di fronte a qualsiasi altra, soprattutto di fronte a quella dei ginnosofisti etiopici. Egli stesso si reca apposta in India, per ricevervi da quei perfetti filosofi l'ultima consacrazione, come è narrato ampiamente in III 10-51.

[266] III 30: Apollonio domanda al bramino superiore Iarca, l'ideale di un filosofo neopitagorico, come mai lui e i suoi amici siano proprio in diciotto, dato che questo non è uno dei numeri importanti, e ne ottiene questo insegnamento: οὔτε ἡμεῖς ἀριθμῷ δουλεύομεν οὔτε ὁ ἀριθμὸς ἡμῖν ἀλλ' ἀπὸ σοφίας τε καὶ ἀρετῆς προτιμώμεθα. L'intenzione polemica di questo racconto è evidente.

[267] III 18; VII 14, 8.

[268] III 24 sg.; VI 21; cfr. VI 2.

[269] I 10 sg.

[270] I 11, 2. 34, 1; IV 40, 2.

carne e dal vino[271], il celibato[272], la veste sacerdotale di lino[273], la riprovazione di tutti i sacrifici cruenti[274], il silenzio osservato per piú anni dai nuovi discepoli[275]. La semplicità e la rozzezza cinica, invece, non vanno a genio al nostro filosofo, il quale anzi prende le difese della bellezza e persino dei godimenti della vita[276]. Chi 174 si dà tutto a quella sapienza | sorpassa i limiti della natura umana[277], e in segno della sua superiore intelligenza gli è concessa quella forza miracolosa[278] e quella conoscenza delle cose recondite e future che rasenta l'onniscienza[279] e di cui si riscontrano numerosi esempi nella biografia di Filostrato[280].

---

[271] I 8; I 32; III 26, 2; VI 11, 3; VIII 7, 14 sg.: il cibo di carne è impuro perché presuppone l'uccisione, e dannoso; l'uso del vino è invece puro, ma nocivo alla chiarezza dello spirito. Contro l'uccisione degli animali v. anche I 38.

[272] In I 15 sg. si vanta la castità, per lo meno quella di Apollonio.

[273] I 8. 32, 2; VI 11, 5; VIII 7, 17. Oltre all'abito di tela, questi passi richiedono, per la vita pitagorica, anche la capigliatura intonsa (cfr. VIII 7, 19); il primo è necessario, secondo VIII 7, 17, perché la lana e le pelli ci vengono dagli animali.

[274] I 31; V 25; VIII 7, 33.

[275] I 14 sg. 16, 3. 1, 2; VI 11, 3.

[276] Questo lo scopo delle lunghe trattative coi ginneti etiopici in VI 11, e della narrazione in III 27. Il primo di questi passi fa supporre che Filostr. debba combattere la preferenza per la vita cinica anche nella cerchia dei suoi compagni di fede o dei suoi emuli a corte.

[277] VII 32, e *supra* pp. 110 n. 248; 112 n. 260.

[278] Non mancano esempi di questa forza miracolosa, e ce ne sono di curiosi, come in IV 25 lo smascheramento di una lamia; in IV 45 una resurrezione che potrebbe essere narrata sull'esempio delle due di Luca; in IV 44, 2; VII 38 miracoli durante la difesa di Apollonio e in prigione; in III 13-15. 17, 2. 27, 2 le stravaganze dei sapienti indiani, ecc.

[279] In III 18, 1 i bramani dicono addirittura di sé: ἡμεῖς πάντα γιγνώσκομεν, e cosí VII 14, 2 Apollonio: ἅ τε εἰδὼς πάντα, e VI 11, 6 la filosofia (pitagorica) promette al suo seguace καθαρῷ δὲ ὄντι σοι καὶ προγιγνώσκειν δώσω ecc. Saggi di questa onniscienza si riscontrano in tutte le parti dell'opera. In VIII 7, 30 sg. la si mette in relazione col nutrimento pitagorico che conserva puri e liberi i sensi; III 18 con la conoscenza filosofica di se stessi. Anche l'aruspicina, benché estranea al pitagorico come tale, è spiegata fisiologicamente, in VIII 7, 50, sulle orme del *Timeo* platonico

Questa biografia aveva incontrato perfettamente il gusto dell'epoca, come appare dall'ammirazione entusiastica tributata in seguito al suo protagonista dagli amici della religione e della filosofia ellenica[281]. L'opera di Filostrato è certamente il prodotto piú recente della scuola neopitagorica che possediamo. Ma l'ideale del filosofo era stato delineato coi medesimi tratti già da gran tempo, nelle raffigurazioni di Pitagora e dei suoi discepoli, e questi tratti erano talmente impressi in tutto l'indirizzo neopitagorico, che possiamo considerare | l'Apollonio di 175 Filostrato, anche se la sua figura è tutt'altro che storica, come una valida testimonianza del carattere di questa filosofia. Ma questo modo di pensare penetrò col tempo anche in altre scuole, favorito dalle condizioni religiose, etiche e culturali: soprattutto e prima di tutto nella scuola platonica, piú tardi e in misura minore nella stoica[282].

(71 A sg.). Si noti che anche le omilie clementine pitagorizzanti caratterizzano il loro «profeta della verità» soprattutto con la qualità dell'onniscienza, III 11, 15.

[280] Maggiori particolari circa la dottrina attribuita da Filostr. ad Apoll. in Baur *op. cit.* pp. 52-71, a cui si è attenuta in gran parte anche l'esposizione che precede.

[281] Le prove furono addotte già a p. 165, 2; 170, 2 da Dione Cassio, Vopisco e Eunapio. Al principio del IV sec. Ierocle confrontò nella sua opera contro i cristiani Apollonio con Cristo, per dimostrarne la superiorità su quest'ultimo. Cfr. Baur *op. cit.* p. 1 sg.; *K.-Gesch.* I 425.

[282] [Nota su Apollonio di Tiana

Il personaggio: storia e leggenda. — Su Apollonio di Tiana, e particolarmente sull'Apollonio presentato da Filostrato, vi è una vasta «letteratura».

Si vedano, oltre alle note (e ormai antiquate) dissertazioni del Baur (*Ap. v. T. u. Christus*, in *Tüb. Zeitschrift f. Theologie*, Tübingen 1832), e agli altri scritti mentovati dallo Zeller, E. Müller, *War Apollonius von Tyana ein Weiser, oder ein Betrüger, oder ein Schwärmer und Fanatiker?*, Breslau 1861; A. Réville, *Le Christ païen au III siècle*, in *Revue des Deux Mondes* 1 oct. 1865; Aubé, *La polé-*

mique païenne à la fin du II^e^ siècle, Paris 1878; NIELSEN, *Ap. fra Tyana*, Kopenhagen 1879 (contro il Baur); C. H. PETTERTSCH, *Ap. v. T. der Heidenapostel*, Reichenberg 1879; ED. BAETGER, *Ap. v. T.*, Rudolstadt 1883; J. GUIRAUD, *Le vie d'Ap. de T.*, Montauban 1886; D. M. TREDWELL, *A Sketch of the Life of Ap. of T.*, New York 1886; J. RÉVILLE nel libro *La religion à Rome sous les Sévères*, Paris 1886, p. 210 sgg.; GÖTTSCHING, *Ap. v. T.*, Leipzig 1889; WOTTERSPOON, *Ap. of. T.*, *Sage Prophet and Magician*, London 1890; A. P. LINNET, *Ap. of T.*, in *Transactions of the London Lodge of the Theosophical Society* N. 32, 1898; J. MILLER, importante articolo su Apollonio di *T.* in *RE* II 146 sgg., s. v. *Apollonios* 98; G. R. S. MEAD, *Ap. of T.*, London 1901, nuova ed. New York 1966 (libro abbastanza largamente noto, e tradotto anche in italiano Torino 1926, in cui si rivelano le tendenze e i pregiudizî teosofici del Mead stesso); J. M. ROBERTSON, *Pagan Christs*, London 1903; R. MEYER-KRÄMER, *Ap. v. T.* in *Monatsh. der Komenius-Gesellschaft* 15 (1906); F. O. GR. CAMPBELL, *Ap. of T.*, *a Study of his Life and Times*, London 1908; E. NORDEN, *Agnostos Theos*, Leipzig 1913, pp. 35-36, 337-46; ED. MEYER, *Ap. v. T. u. Philostratos*, in *Hermes* 1917, p. 371 sgg. (articolo molto importante sul carattere e sulle fonti della biografia filostratea); J. HEMPEL, *Untersuchungen zur Überlieferung von Apollonios v. T.*, in *Beiträge zur Religionswissensch. herausgegeb. v. d. Religionswissensch.-Gesellschaft in Stockholm* 1921 (articolo molto importante); W. NESTLE nel libro *Griechische Religiosität*, Leipzig 1934, pp. 123-136 (tr. it. Firenze 1973, pp. 410-422); J. CHARPENTIER, *The Indian Travels of Ap. of T.*, Uppsala 1934; G. CARUS, *Ap. of T.* in *Open Court* 1935, pp. 193-200; M. MEUNIER, *Ap. d. T. ou le séjour d'un dieu parmi les hommes*, Paris 1936; O. BÉLIARD, *Un saint païen, Ap. de T.*, in *Les Annales* 1936; M. J. LAGRANGE, *Les légendes pythagoriciennes et l'Évangile*, in *Revue biblique* 1937, 5-28 (articolo molto importante); B. LATZARUS, *Un platonicien thaumaturge: Ap. de T.*, in *Revue des cours et confér.* (1939), XL 2, 37-47; 516-525; XLI 1, 54-64; (1940), XLI 1, 267-80; 420-434; B. A. VAN GRONINGEN, *Ap. de T.*, in *BFS* 30 (1951-52), pp. 107-116; B. J. HARRIS, *Ap. of Tyana: Fact and Fiction*, in *Journal of Religious History* (Sydney), 5 (1969), pp. 189-99.

La nostra conoscenza positiva di Apollonio è ristretta, dato che la *Vita* scrittane da Filostrato ha carattere romanzesco (come si ammette ormai generalmente), e se ne possono ricavare ben poche notizie di sicura o probabile attendibilità. Il magro articolo di Suida (s. v., p. 623 Bernhardy) dice che Apollonio fiorí sotto Caligola, Claudio, Nerone, e visse fino al tempo di Nerva (non di Domiziano, come dice lo Zeller nel riferire sul luogo di Suida), che osservò il silenzio pitagorico per cinque anni, che si recò in Egitto e poi in Babilonia e in Arabia, che compí prestigiosi fatti di magia, che scrisse i seguenti libri: Τελεταὶ ἢ Περὶ θυσιῶν, Διαθήκη, Χρησμοί, Ἐπιστολαί, Πυθαγόρου βίος. Gli accenni di Apuleio e di Luciano sono le piú antiche testimonianze che noi possediamo sul personaggio, ma non dicono nulla sulle opere di lui. Dione Cassio, contemporaneo di Filostrato, accenna al medesimo preteso saggio di chiaroveggenza, che Apollonio avrebbe dato al momento della morte di Domiziano, di cui si legge una narrazione diffusa nella biografia filostratea. Le altre testimonianze sul personaggio sono posteriori a quest'ultima.

Vi fu chi dubitò addirittura dell'esistenza storica di Apollonio: il Baur e A. Réville ritenevano che una tal figura fosse stata inventata al fin di servire come contrapposto pagano a Gesú. Ma si tratta della solita manía ipercritica e negatrice delle tradizioni storiche di cui soffriva il Baur. La storicità del personaggio è piú che sufficientemente attestata, anche se si guarda soltanto ai luoghi di Luciano e di Apuleio (che l'*Apollonius* di costui sia il Tianese non è da dubitare, dato che non si ha notizia di altri omonimi che abbiano avuto fama di maghi), luoghi male applicabili a una figura storicamente poco nota o non concreta, e non ispirati da un vagheggiamento ideale della figura stessa, ma anzi da un atteggiamento non favorevole, che in Luciano è addirittura sprezzante antipatia: e non è chi non veda come dal breve cenno dell'*Alexander* il Tianese ci appaia come persona realissima e ricordatissima attraverso una tradizione recente e viva al tempo di Luciano. E mentre da entrambi i brani risulta pure indiscutibile che Apollonio aveva avuto e aveva voce di mago, da Luciano rileviamo altresí che non gli erano mancati discepoli. E del resto, il tono stesso con cui Filostrato imposta la sua biografia, per quanto romanzesca, mostra bene che il suo eroe era noto in vasti circoli come uomo che aveva mangiato e vestito panni ed aveva lasciato dopo morte larghe tracce di sé.

Quanto al carattere di « mago », attribuitogli anche da Origene, il Lagrange (*R. bibl.* 1937: v. sopra, bibliografia) nota giustamente che non bisogna pensare, a proposito dei luoghi citati, che ci si figurasse Apollonio come un astrologo caldeo, ma bensí come uomo operante cose straordinarie per virtú di una comunicazione con le potenze occulte. Naturalmente Luciano, che non credeva punto alla magía, mentre con l'espressione τραγῳδία ci fa intendere che Apollonio aveva inscenato in pubblico e solennemente riti rassomiglianti a « rappresentazioni teatrali », ironizza sul personaggio e sulle sue pretese. In ogni caso, bastano tali testimonianze per dimostrare che l'Apollonio storico si era presentato alla gente appunto in quella veste. Filostrato, senza escludere la qualità di mago, lo difende dall'accusa di magia volgare, di γοητεία, e ne fa un filosofo pitagorico; Origene gli dà entrambi gli attributi; Gerolamo si dichiara incerto fra le due qualificazioni (*Apollonius*, *sive ille magus*, *ut vulgus loquitur*, *sive philosophus*, *ut Pythagorici tradunt*...); Lattanzio lo tratta da mago; Eunapio (*V. Chrysanth.*) da eminente rappresentante del Pitagorismo, da mettere insieme con Pitagora e Archita. Per me, è chiaro da tutte queste voci, anche se il valore di alcune è naturalmente menomato dal fatto che esse paiono riecheggiare Filostrato, che il Tianeo volle anche essere considerato come un adepto del verbo di Pitagora, il che è negato da chi vorrebbe far risalire a Filostrato stesso il collegamento di A. con quella scuola. Su ciò ritorneremo fra breve.

Intanto, dirò subito che è fuori discussione la collocazione cronologica del personaggio nell'età dei Giulio-Claudi e dei Flavi: delle questioni proposte riguardo alla data di nascita e alla morte si dirà qualcosa in seguito. Quanto alla precisazione di altri dati storici, tutto sta nell'utilizzazione che si pensa di poter fare della biografia filostratea, nella quale, com'è ovvio, il falso e l'inventato e il «romanzato» non escludono la presenza di notizie veraci. Perdutasi la biografia di Apollonio scritta da Meragene (che questa, citata non solo da Filostrato, ma anche da Origene, fosse esistita realmente, nessuno dubita), perduto il libro di Massimo di Ege (che io pur non credo ci sia ragione di considerare, come fa il Meyer, quale invenzione dell'unico che ne parli, Filostrato stesso) resta come narratore dei fatti di Apollonio soltanto il Sofista di Lemno.

Si deve, peraltro, prima di riferirsi criticamente al βίος filostrateo, toccare delle opere attribuite ad Apollonio stesso.

Al libro περὶ ϑυσιῶν Eusebio riferisce il frammento concernente il vero culto della divinità, utilizzato dallo Zeller, e presentato poi particolarmente dal De Faye e dal Norden come prova dello spirito religioso del Tianèo. Vi è chi revoca in dubbio la paternità apolloniana del περὶ ϑυσιῶν e il Lagrange si domanda a chi potrebbe essere stato indirizzato l'ammonimento a non celebrare Dio con sacrifici cruenti ma col λόγος, dato che, salvo gli Ebrei, estranei all'orizzonte di Apollonio, non vi erano altri popoli che sacrificassero a un Dio unico. Il fatto poi che Filostrato dice che il libro era diffusissimo, ma nota altresí che esso non era stato tradotto (dall'idioma cappadociano, evidentemente, in lingua greca) riesce sospetto al Lagrange, il quale osserva: « Ce n'est pas là une quasi-définition de l'apocryphe? Il est caché au grand public, mais il se trouvera bien quelqu'un pour le traduire».

Si osserva inoltre che la stessa biografia filostratea non contiene nulla che si conformi a una tal concezione di un Dio inaccessibile e del culto spettantegli. A me però sembra che tali notazioni, quantunque degne di attenzione, non siano poi tali da escludere l'autenticità del περὶ ϑυσιῶν. Il contenuto del frammento, del resto, collima con quanto Filostrato dice circa l'indole del libro in *V. Ap.* III 41 (... ὡς ἄν τις ἑκάστῳ ϑεῷ προσφόρως τε καὶ κεχαρισμένως ϑύοι...) e ripete IV 19 (ὑπὲρ ἱερῶν διελέξατο, καὶ ὡς ἄν τις ἐς τὸ ἑκάστῳ τῶν ϑεῶν οἰκεῖον καὶ πηνίκα δὲ τῆς ἡμέρας τε καὶ νυκτὸς ἢ ϑύοι ἢ σπένδοι ἢ εὔχοιτο, καὶ βίβλῳ Ἀπολλωνίου τυχεῖν ὅσιον, ἐν ᾧ ταῦτα τε ἑαυτοῦ φωνῇ ἐκδιδάσκει). Che poi Filostrato non abbia utilizzato il libro περὶ ϑυσιῶν nella *Vita* vuol dire poco: se il libro, come pare, era redatto in cappadociano, e non era ancora tradotto, è possibile che egli, che probabilmente non conosceva quel dialetto orientale, non ne avesse che una conoscenza vaga, derivata da relazioni di altri; ma ad ogni modo l'aveva visto, e considerava la sua attribuzione ad Apollonio come cosa fuori questione. Del resto, anche se egli avesse potuto leggerlo per intero, non sarebbe neppure tanto strano il poco conto da lui fattone nell’opera biografica, dato che questa non ha indole essenzialmente filosofica e teologica, ma piuttosto intende raccontare i viaggi e le avventure e le pseudo-taumaturgie del Tianèo. Quanto a Eusebio, egli evidentemente attinse a una traduzione del περὶ ϑυσιῶν fatta da qualcuno in un tempo posteriore a Filostrato. Il contenuto del brano che egli cita non può comprometterne l’autenticità, dato che di fatto non vi si parla di un dio unico, ma di un dio supremo, accanto al quale sussistono molti dei inferiori: a questa concezione, ben diversa dal monoteismo ebraico-cristiano, il paganesimo, come tutti sanno, era arrivato fin dall’età classica.

Anche del Πυϑαγόρου βίος, che non è nominato da Filostrato, il Lagrange ritiene che esso fosse falsamente attribuito ad Apollonio, e ispirato forse dalla stessa biografia filostratea, e precisamente da quel passo in cui si narra di un libro contenente τὰς Πυϑαγόρου δόξας, recato su con sé da Apollonio all’uscir dall’antro di Trofonio, consegnato in seguito ad Adriano, insieme con alcune lettere del Tianèo, e conservato infine nella villa adrianèa di Anzio (*V. Ap.* VIII 20).

Per me, può pur darsi che si tratti di una tale falsificazione; la storiella del libro ritrovato nell’antro è certo una frottola; ma ciò non vuol dire che vi siano sufficienti ragioni per dichiarare pseudonima quest’opera, citata da Porfirio e da Giamblico. Si può pensare, attraverso ciò che in proposito si ricava da Giamblico, che Apollonio mirasse, conforme alla ben nota trasfigurazione neopitagorica del filosofo samio, a presentar quest’ultimo come uomo illuminato direttamente dagli dèi e apostolo di virtú morale (cfr. E. ROHDE, *Der griechische Roman*, p. 111 sgg.).

La Διαϑήκη menzionata da Suida è lo scritto a cui allude Filostrato I 3 (καὶ διαϑῆκαι δὲ τῷ ’Απολλωνίῳ γεγράφαται, κ. τ. λ.); e può darsi che la notizia di Suida derivi semplicemente da Filostrato stesso, come pure si deve dire che l’autenticità di questo « testamento filosofico » è discutibile ancor piú di quella delle opere surricordate, dato che non vi sono altre testimonianze. Ma non si può nemmeno escludere che un uomo come Apollonio, il quale aveva fatto ufficio di maestro fra seguaci appassionati, e aveva certo mirato a lasciare gran traccia di sé, si fosse dato premura di comporre uno scritto di tal fatta. Il Meyer, che lo reputa genuino, pensa che esso contenesse, in dialetto ionico (cfr. Phil. *V. Ap.* VII 35), un compendio della teosofia apolloniana.

Grave questione è quella delle *Lettere* che ci sono pervenute in gran numero sotto il nome del Tianèo, per buona parte in una raccolta a sé, in parte attraverso citazioni di Stobeo, in parte attraverso la stessa Vita filostratea. È chiaro che, se fossero autentiche, esse sarebbero una fonte primaria e genuina per la nostra conoscenza di Apollonio; e dalla raccolta potremmo ricavare elementi preziosi per confermare o smentire o integrare in piú punti il racconto di Filostrato. Al tempo dello Zeller si opinava senz'altro che esse fossero tutte spurie. Oggi invece la critica, pur con opinioni assai divergenti, è prevalentemente orientata verso l'ammissione dell'autenticità, per lo meno probabile, di qualcheduna, mentre la maggioranza è concordemente giudicata apocrifa. È da tener presente, in ogni caso, che il conseguimento di risultati sicuri in proposito è ostacolato anche dall'estrema scarsità di passi di Apollonio trasmessici *ad verbum*, sui quali ci sia possibile fondare un confronto linguistico e stilistico. L'indagine piú sistematica è stata fatta dallo Hempel.

Particolarmente sospette sono molte delle lettere inserite nella biografia filostratea, nelle quali si sente spesso lo stile di Filostrato stesso. Alcune appaiono chiaramente quali invenzioni del Sofista: è questo il caso della lettera 115 (in *V. Ap.* IV 22 Hempel), e anche delle lettere di Apollonio a Iarca e agli Indiani (in *V. Ap.* III 51), della lettera a Nerva (in *V. Ap.* VIII 27) e di altre (Meyer).

Ma altre saranno state invece preesistenti a Filostrato: e ciò risulta evidente, giusta la plausibile veduta dello Hempel, per le epp. 99 e 101 (in *V. Ap.* IV 46), contenenti uno scambio di corrispondenza fra il Tianèo e Musonio; difatti Apollonio mostra qui un atteggiamento diverso da quello che gli si attribuisce nella *Vita*: lo spregiatore di tutte le cose materiali offre a Musonio di liberarlo dal carcere; e Musonio nella risposta fa una figura in un certo senso superiore all'altro. In modo analogo, lo Hempel argomenta che non furono composte da Filostrato neppure le lettere 103-105, che non concordano col quadro altrimenti presentato nella *Vita* dei rapporti fra Apollonio e Vespasiano; e manifesta la medesima impressione anche per altre lettere. Naturalmente, la anteriorità rispetto a Filostrato non significa di per sé autenticità; ma ci permette di non escludere quest'ultima. Le epistole comprese nella silloge mostrano, vedute nell'insieme, una certa divergenza di contenuto e anche di tono dall'opera di Filostrato. Non figurano qui i viaggi di A. in India e in Egitto, cosí fondamentali nella vita del personaggio quale è narrata dal Sofista; mentre vi figura un soggiorno in Siria, che non c'è nella biografia.

Non vi si trovano missive indirizzate ai due primi Flavii, o a Nerva, imperatori amici del Tianèo, secondo Filostrato. L'ep. 34 mette in risalto gravi delusioni subite da A. in Grecia, per cui egli arriva a dire di esser diventato barbaro proprio per la sua lunga dimora colà. Vi è per altro piena consonanza con la Vita nel risalto dato al dissidio tra Apollonio ed Eufrate. Il tono è meno esaltato che non quello della Vita, per quanto riguarda la celebrazione delle virtú del Tianèo. Il che però non vuol dire che sia completamente vera l'affermazione del Meyer e di Christ-Schmid, che questo epistolario ci raffigura Apollonio in un'immagine piú semplice e seria e meno pomposa e ciarlatanesca che non quella filostratea. L'impressione del Lagrange, giusta il quale « on trouve dans les lettres la même prétention, la même fatuité, peut-être encore plus d'arrogance envers ses adversaires», vale per la maggior parte dei pezzi qui riuniti in collezione.

Il colore della falsità è evidente in piú di uno di questi pezzi: ben pochi riconosceranno autentiche l'ep. 29 a un legislatore, l'ep. 30 ai funzionari romani delle finanze, l'ep. 31 agli amministratori dell'Asia, l'ep. 42 ai Platonici, l'ep. 74 agli Stoici (cfr. Meyer, art. cit.). Si deve qui soggiungere che in genere tutte le lettere « apolloniane» dirette a gruppi di persone o comunità sono sospette: non dimentichiamo però che non si ha in tali casi una presunzione assoluta contro l'autenticità. Di siffatte epistole non mancano altri esempi nell'antichità, da Epicuro a San Paolo.

Vi è poi qualche lettera che si rivela spuria per il fatto stesso che utilizza come fonte altre lettere della silloge. E vi son dei casi in cui l'ammettere l'autenticità di una lettera rende per lo meno problematica l'autenticità di un'altra, perché fra le due si notano contraddizioni: per es. l'ep. 10 mal si accorda con la 34, l'ep. 55 con la 58, etc. (Hempel, art. cit.).

Ad ogni modo, abbiamo infine alcune lettere che, trattando con schiettezza di rapporti familiari o di amicizia o di vicende personali di Apollonio, si prestano ad esser considerate, con una certa probabilità, come opera di lui. La probabilità migliore si applica all'ep. 58, abbastanza lunga (la piú parte son brevi), diretta al proconsole dell'Asia Quirinale Valerio Festo, il quale (già console nel 71) tenne poi il governo di quella provincia fra l'80 e l'86. La lettera, cui il Cichorius assegna come data assai verisimile l'82, è consolatoria, ma si fa notare favorevolmente anche per la mancanza della solita retorica, porta un accento personale, e, riferendosi a un destinatario ben individuato, e collocandosi appropriatamente in una situazione reale, ci induce a stimarla genuina (conforme al giudizio del Norden *Agn. Theos* 337-342, che osservò l'importanza dell'epistola stessa, del Meyer, di Christ-Schmid e dello Hempel). E possiamo guardare sotto una luce favorevole anche l'ep. 46, ispirata da uno schietto amore fraterno, e altre ancora.

Naturalmente, il giudizio rimane sempre incerto e soggettivo. Basterà dire qui, dove non è possibile una minuta indagine in proposito, che lo Hempel ammette in complesso (considerando tutte le epistole « apolloniane») l'autenticità, non sicurissima, ma altamente verisimile, delle epp. 18, 21, 34, 37, 46, 49, 58, 66, 103, 105, 113, 116 e inclina pure a giudicare analogamente, ma con maggiore incertezza, le epp. 23, 27, 38, 61. Il Meyer e altri propendono per l'autenticità dell'ep. 44, riguardante gli affetti familiari e l'amor di patria, ed esprimente vedute cosmopolitiche. L'ep. 55, che il Meyer pure giudicava in senso favorevole, è scartata dallo Hempel appunto perché sembra in contrasto con la 58.

Detto tutto ciò, e sebbene nessuna, o quasi nessuna lettera (sulla 58 ormai si raccoglie un solido consenso) possa essere accettata con piena fiducia come uscita dalla penna di Apollonio, l'epistolario va pur tenuto in conto nel ricostruire la figura del Tianèo, dato che una parte di esso riflette di certo una tradizione sul personaggio indipendente da Filostrato, come riconosceva il Meyer; e anche se certe epistole possono essere state fabbricate dopo Filostrato e sotto l'influsso di lui (come opinano Christ-Schmid), tuttavia rimane chiara la presenza nella silloge di elementi non riconducibili al Sofista, i quali permettono di utilizzarla, naturalmente con cautela, quale fonte complementare per lo studio del personaggio stesso.

Un'altra fonte, sia pure scarsissima e torbida, potrebbe ritrovarsi negli accenni (di cui lo Zeller non parla) fatti da varii scrittori e cronisti della tarda antichità o bizantini ai τελέσματα del Tianèo (Euseb. *C. Hier.*, c. 44; Ps. Iustin. *Respons. ad orthodox. de quibusdam ... quaest.* 24; Isid. Pelus. I, ep. 378; Phot. *Biblioth.*, c. 44, pp. 10 a, 18 b). Dei τελέσματα di Apollonio a Bisanzio e ad Antiochia fanno menzione particolarmente Esichio Milesio, Malala, Cedreno, Tzetze (nelle *Chiliadi*), Niceta e Niceforo. In queste notizie, che confermano la grande rinomanza goduta da Apollonio come « mago », si potrebbe incontrare l'eco di una tradizione indipendente da Filostrato, che come è noto, non parla punto di « incantagioni » operate dal Tianèo, e non vuol vederlo confuso con i γόητες comuni. Anzi, si è affacciata la possibilità che certe cose riferite dai cronisti bizantini, e particolarmente dallo Tzetze, provengano da Meragene (Conybeare, Philostratus *The Life of Ap. of Tyana* ... with an Engl. transl. ... London 1917, p. IX).

Comunque, la chiave per risolvere i molti enigmi attinenti a questo quasi misterioso personaggio, starebbe nell'accertamento del valore dell'unica biografia superstite, della quale si è discusso ben a lungo, e si discute ancora, non rispetto al suo carattere di « vita romanzata », che è riconosciuto da tutti, ma riguardo alla possibilità di ritrovarvi un piú o meno esteso nucleo o fondo di storicità, tra mezzo alle invenzioni e favole che evidentemente riempiono la biografia stessa.

Composta per ispirazione di Giulia Domna, donna intelligente tanto da meritar l'appellativo di φιλόσοφος, lodata anche come patrona delle lettere e delle arti, e moglie di quel Settimio Severo che era stato lui stesso studioso di magia, l'opera di Filostrato fu probabilmente condotta a termine dopo la morte dell'imperatrice (avvenuta nel 217), come si può indurre dalla mancanza di una vera e propria dedica all'imperatrice stessa. Questa opinione, che gode vasti consensi, è stata riespressa dal Solmsen nell'art. *Philostratos* II in *RE* s. v. 13 sgg.; e cfr. Rattenbury nell'introduzione all'ediz. Belles Lettres delle *Etiopiche* di Eliodoro. Lo Zeller sospettava che nella venerazione di Caracalla per Apollonio (Dio C. LXXVII 18) si risentisse già l'influsso della biografia filostratea: ma nulla vieta di pensare che quella venerazione si fondasse semplicemente sulla fama stessa che Apollonio godeva nel circolo della madre di Caracalla, e che anzi Filostrato abbia anche da Caracalla ritratto incitamento a compiere il libro. In ogni caso, è chiaro che questo riflette l'atmosfera mitologizzante, teosofizzante e orientaleggiante della corte severiana.

La somiglianza coi racconti fantasiosi di viaggi e di avventure tanto diffusi nell'età ellenistica ed ellenistico-romana è percepita subito dal lettore. E fin dal tempo di Eusebio si son notate nella narrazione incongruenze ed elementi favolosi. Filostrato calpesta con gran disinvoltura cronografia, geografia, zoologia. La peregrinazione di Apollonio in Oriente, se anche non è proprio paragonabile, come vuole il Meyer, al viaggio di Gulliver nel regno di Laputa (le notizie sulla città di Taxila – cfr. particolarmente *V. Ap.* II 20; II 23 – sono state confermate da ricerche recenti: v. Überweg-Prächter^{12}, 520 n. 1), è certo presentata con grande apparato di cose fantastiche e di frottole; la Babilonia descritta è quella di Erodoto, non quella di Apollonio, etc. etc. E cosí pure nel viaggio in Etiopia entrano in maniera evidente il romanzesco e il fiabesco. E per tutta l'opera son cosperse storielle di prodigi e di meraviglie, come quella dell'ἔμπουσα, quella celeberrima della Lamia, quella del Satiro ebbro, che portano a qualificare Filostrato come μυθολόγος (già Eusebio lo chiama cosí) o παραδοξολόγος.

Ma ciò non significa affatto che la Vita voglia essere, o sia di fatto, come pure afferma piú di uno, un semplice romanzo di avventure, un volgare *Unterhaltungsbuch*: lo scopo e le prospettive di essa eccedono di gran lunga questi limiti. Essa vuol presentarsi come una biografia vera e propria scritta per completare e correggere una biografia precedente; e ciò naturalmente rende propensi in anticipo a presumere che il Sofista, pur tessendo la sua tela con gran lavoro di fantasia, abbia avuto a disposizione, almeno nell'ordito, qualche filo di tradizione storica. Si tratta poi di vedere di fatto come la Vita sia collegata a fonti anteriori.

Intanto, se ricordiamo subito che, giusta la sua dichiarazione espressa, Filostrato mira a purgare Apollonio dalla reputazione di μάγος e γόης e a presentarlo invece come un essere superiore e anzi divino, risulta qui ben attestato quanto apprendiamo anche da Luciano, Apuleio, Dione (cfr. *supra*), cioè che tal figurazione del Tianèo era tradizionale; e risulta anche indiscutibile, specie se si confronta Filostrato col noto luogo di Origene, *C. Cels.* VI 4, che la figurazione stessa era stata tramandata e quasi consacrata canonicamente da Meragene (cfr. Conybeare nell'introduz. alla Vita di A. nella Loeb Classic. Libr., e Solmsen *l. c.*).

A quanto si può credere, l'Apollonio storico sarà stato contento di essere qualificato cosí; e avrà ritenuto ovviamente conciliabile la professione di « mago » con quella di filosofo pitagorico, che pure dobbiamo riconoscere come elemento storico nella biografia di lui, data la maniera stessa con cui Filostrato lo presenta quale emulo di Pitagora (cfr. *infra*). O che Nigidio Figulo non aveva già associato pitagorismo e « magia »? Per Filostrato, però, le due cose non andavano ben d'accordo, nel senso che egli stimava indegne di un filosofo, ed in particolare di un adepto di quella scuola, le stregonerie e incantagioni proprie dei γόητες; e gli premeva di dimostrare che il suo eroe non era stato un «mago» in questo senso, bensí un uomo savio e santo in conformità dell'ideale pitagorico, ed anzi superiore in sapienza a Pitagora medesimo, autore di opere similissime (ἀδελφά) rispetto a quelle dell'antico maestro, e insomma incorporanti in sé una φύσις θεία καὶ κρείττων ἀνθρώπων.

E non so come qualcuno (Miller) possa dire che il libro filostrateo manchi di ogni specifica tendenza filosofica e religiosa, quando l'evidente e spiccatissima esaltazione di Apollonio (già nel titolo Τὰ εἰς τὸν Τυανέα 'Απολλώνιον la preposizione εἰς vale, sí, come complemento d'argomento, ma anche nel senso di «in onore di»), cui si attribuisce l'ufficio di benefattore dell'umanità, di apostolo della virtú, di medico delle anime, di rivelatore degli arcani soprannaturali, ed anche campione della libertà contro i tiranni (Nerone e Domiziano), – si immedesima con una esaltazione del pitagorismo, ispiratore continuo di fatti e discorsi del protagonista. Ed è quasi superfluo rilevare nuovamente, dopo l'osservazione dello Zeller, confermata poi dal Reitzenstein e dal Solmsen, che Filostrato vuol mostrare particolarmente la superiorità di quella dottrina, impersonata appunto da Apollonio e simigliante agli insegnamenti e alle frasi dei Bramani, in confronto con lo stoicismo (posto in mala luce attraverso il personaggio di Eufrate) e al cinismo (rappresentato velatamente nei γυμνοί etiopici).

Che poi abbiamo qui, oltre a questa generale tendenza filosofico-religiosa, anche un altro fine piú specifico, cioè quello di contrapporre Apollonio a Gesú, il pitagorismo al cristianesimo, una volta si ammetteva quasi universalmente: oggi per solito si nega, e si dice che nel libro manca qualsiasi sentimento di ostilità di fronte alla nuova religione. Quei tratti del racconto che si solevano interpetrare come riferimenti al cristianesimo vengono ora dai piú considerati come inquadrantisi nell'atmosfera religiosa generale del tempo (cfr. WENDLAND, *Hellenist.-röm. Kultur* 216 sgg.; 310; NOCK, *Conversion* 195 sgg., etc. etc. V. le indicazioni bibliografiche di Christ-Schmid). Io, peraltro, mentre mi riservo di trattare della questione in una nota a parte, esprimo qui subito l'opinione che quegli spunti capaci di richiamare il Nuovo Testamento son troppi e in parte troppo marcati perché si possa escludere senz'altro una intenzione deliberata di Filostrato in proposito. La Vita non è certo una contraffazione dei Vangeli, né la contrapposizione del Tianèo al Redentore può considerarsi come principal pensiero, o continua cura, del Sofista: ma tuttavia è da riconoscere che questi conosceva i Vangeli stessi, e aveva presente la figura del Cristo, e nell'esaltare Apollonio non fu alieno dal proposito, piú o meno meditato, di porgere ai contemporanei l'annunzio di un «Messía» pagano, come appoggio alla religione decadente di fronte a quella già molto diffusa e sempre diffondentesi del Messía di Nazareth. Le osservazioni del LAGRANGE su questo argomento (*Revue Biblique* 1937, pp. 5-28) mi paiono persuasive.

Che infine Filostrato abbia avuto anche l'intenzione di contribuire a un avvicinamento spirituale e culturale fra l'Occidente e l'Oriente, come pure si è congetturato, non è improbabile. L'Oriente, invero, soprattutto l'India, ha nella *Vita* una parte molto importante, e l'identità della sapienza bramanica con quella pitagorica è uno dei motivi piú salienti di essa. Questo « orientalismo » ha naturalmente la sua base storica nel fatto stesso che Apollonio visse e operò soprattutto in quell'Asia Minore che era, come è tuttora, terra di Oriente e porta dell'Oriente piú remoto; e quanto all'India, è pure tutt'altro che improbabile, a mio avviso, la realtà della peregrinazione del Tianèo in una regione con la quale l'impero aveva molto intensificato i rapporti dal tempo di Augusto. Ma è poi fuori dubbio che l'orientalismo stesso corrisponde anche all'inclinazione dell'età di Filostrato, e particolarmente della corte severiana: quindi si può ammettere che l'autore della *Vita* sia stato mosso anche da una siffatta tendenza, non aliena neppure da vedute politiche e pratiche, nell'accentuare e colorire ed esagerare, pur sopra un fondo di storicità, certi capitoli e squarci e spunti del suo racconto.

Resta qui da aggiungere che, accanto a tali propositi e mire, vi è naturalmente nell'autore della Vita anche tutto lo spirito e il gusto del letterato squisito, che intese scrivere una interessante e suggestiva narrazione. L'opera però è meno « neo-sofistica » di quanto non si dica solitamente: e in ogni caso è, come si è visto, qualcosa di piú che un prodotto di letteratura amena. La veste romanzesca si unisce con pretese piú serie.

È chiaro, intanto, che la determinazione dei caratteri e tendenze nell'opera, può concorrere a dare qualche lume sul problema della sua (relativa) credibilità, naturalmente in aggiunta all'esame delle fonti, vere o presunte, dell'opera stessa. In questo esame, come è ovvio, sta il compito principale di chi tratta l'arduo argomento.

Com'è noto, la biografia, giusta le dichiarazioni di Filostrato, attinge alle « memorie di Damis », per quanto riguarda la vita di Apollonio a partire dall'incontro di questo col Ninivita (I 19) sino al congedo finale del Maestro dal discepolo (VIII 28). Per la gioventú di Apollonio il biografo fa intendere di essersi giovato di un libro di Massimo di Ege (ἐνέτυχον δὲ καὶ Μαξίμου τοῦ Αἰγιέως βιβλίῳ ξυνειληφότι τὰ ἐν Αἰγαῖς αὐτοῦ πάντα). Dice poi che queste fonti sono da preferire a Meragene, πολλὰ τῶν περὶ τὸν ἄνδρα ἀγνοήσαντι. Nello stesso tempo il Sofista asserisce di avere utilizzate tradizioni orali varie (ξυνείλεκται δέ μοι, τὰ μὲν ἐκ πόλεων ὁπόσαι αὐτοῦ ἤρων, τὰ δὲ ἐξ ἱερῶν, ὁπόσα ὑπ' αὐτοῦ ἐπανήχθη I 2,4). E si confronti a questo proposito il luogo VIII 19-20, dove egli espressamente si richiama, anziché a « Damis », a ciò che udí dagli abitanti di Lebadia circa la discesa del Tianèo nell'antro di Trofonio.

Inoltre, tra le fonti effettive o pretese di Filostrato son da annoverare gli scritti attribuiti al protagonista, e anzitutto le lettere, cui si accenna espressamente nel medesimo passo I 2, 4 or ora citato.

Quanto alla *vexata quaestio* di « Damis», lo Zeller, in contrasto col sospetto del Baur, ammetteva l'esistenza degli ὑπομνήματα, pur ritenendo inventata la persona di Damis stesso. Invece Eduard Schwartz (*Fünf Vorträge über den griechischen Roman*, p. 126 sgg.) riprese l'idea che il libro sia una pura finzione di Filostrato, destinata a legittimare la nuova biografia di fronte a Meragene. Il Norden, invece (*Agnostos Theos*, 37), mentre considerava le « memorie di Damis» come una falsificazione, diceva poi addirittura che quanti vedono in esse solo un fantasma creato da Filostrato, « können diese nicht gelesen haben». Il Reitzenstein le stimava reali, e composte da un pitagorico del II secolo. Il Corssen ne ammetteva anche lui l'esistenza, e pur riconoscendole pseudepigrafe, le vedeva probabilmente disegnate nell'ambiente stesso di Apollonio, e pubblicate poco dopo la morte di questo: la funzione di Filostrato consisterebbe esclusivamente nell'aver dichiarato che il libro era divenuto notorio soltanto al tempo suo, per merito di Giulia Domna.

Ma Eduard Meyer (in *Hermes* 52, 1917, 371 sgg.) ha rinnovato la tesi negativa dello Schwarz, cercando appunto di mostrare, in un'ampia e acuta trattazione, che lo scritto, al pari del suo preteso autore, non esistette mai. Per il Meyer, « Damis» non è altri che Filostrato medesimo; se noi analizziamo (egli dice), nella biografia, il « racconto di Damis», troveremo che esso risulta tutto inventato da Filostrato o attinto ad altre fonti: « Wenn wir aus Damis' Bericht alles das wegstreichen, was sicher dem Philostratos angehört, so bleibt eben nichts mehr übrig» (Meyer, 383). Scopo della finzione sarebbe naturalmente quello di appoggiare su una pretesa tradizione antichissima la nuova figurazione di Apollonio, che vuol contrapporsi a quella di Meragene. Alla veduta del Meyer hanno dato il loro assenso il Wilamowitz (*Der Glaube der Hellenen* 521 sgg.), il Lagrange (*R. Bibl.* art. cit.) e altri. Lo Hempel, invece (*Untersuchung. zur Überlieferung v. Apoll. v. Ty.*) si è adoperato a difendere, in un saggio assai notevole, l'esistenza della predetta fonte di « Damis».

Ora, che le « memorie di Damis» siano da paragonarsi puramente e semplicemente al « Cide Hamete Benengeli» dell'immortale Cervantes, o all'« anonimo» del Manzoni, sembra pur sempre difficile a sostenersi in confronto all'argomento addotto dallo Zeller a favore della loro esistenza: Filostrato avrebbe avuto il coraggio di servirsi del nome di Giulia Domna, per spacciare una notizia del tutto falsa, – di unire l'elogio dell'imperatrice che ῥητορικοῖς πάντας λόγους ἐπῄνει καὶ ἠσπάζετο con la temeraria invenzione di un ordine ricevuto da lei di μεταγράψαι... τὰς διατριβὰς ταύτας (μεταγράψαι significherà qui soltanto « ridurre in forma di elegante prosa attica» secondo Christ-Schmid). E la presenza effettiva di un tale scritto davanti a Filostrato riesce malamente negabile quando si vede piú volte il Sofista, nel corso della *Vita*, menzionare a proposito del medesimo fatto sorgenti d'informazione diverse da « Damis». In III 15 è citato il modo in cui Apollonio stesso ἐν μιᾷ τῶν πρὸς Αἰγυπτίους ὁμιλιῶν ricorda gli Indiani οἰνοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς, e poi subito dopo si contrappone a questo sobrio accenno del Tianèo il resoconto della cosa dato dal Ninivita (ταυτὶ δὲ ἐκεῖνος μὲν σοφώτερον ἔγραψεν, ὁ δέ γε Δάμις φησί... κ. τ. λ.).

Cosí, dopo aver riferito la famosa storiella dell'ἔμπουσα ovvero Lamia di Corinto (IV 25), il Sofista fa cenno di una tradizione popolare relativa all'episodio, che si riduceva a una semplice e vaga voce, mentre lui, Filostrato, ha potuto raccontare i particolari attingendo appunto a Damis (τοῦτον γὰρ τὸν λόγον ... ἐμήκυνα, γιγνώσκουσι μὲν γὰρ πλείους αὐτόν ... ξυλλήβδην δὲ αὐτὸν προειλήφασιν ὅτι ἕλοι ποτὲ ἐν Κορίνθῳ λαμίαν ὅ τι μέντοι πράττουσαν καὶ ὅτι ὑπὲρ Μενίππου οὔπω γιγνώσκουσιν, ἀλλὰ Δάμιδί τε καὶ ἐκ τῶν ἐκείνου λόγων ἐμοὶ εἴρηται). E anche l'altro e ancor piú fantastico racconto del Satiro che Apollonio calma facendolo ubriacare (VII 27) è coronato da un commento in cui lo scrittore, per rendere piú credibile la cosa, cita una pretesa epistola di Apollonio, e quindi un fatto che, secondo lui, sarebbe accaduto in Lemno. Abbiamo in questi casi altrettante esplicite dichiarazioni di Filostrato che intendono distinguere la fonte « Damis» rispetto a queste fonti diverse. E supporre una figurazione retorica anche nelle suddette « messe a punto» è pur sempre possibile, ma mi sembra un po' eccessivo.

Anche la giustificazione che Filostrato dà del mutamento di abito che Damis avrebbe fatto in occasione del viaggio a Roma (VII 15), non per viltà o per conversione ad altre dottrine, ma per prudenza pratica (αἰτία μιν ἥδε τοῦ μεταβαλεῖν τὸν Δάμιν τὸ τῶν Πυθαγορείων σχῆμα, οὐ γὰρ ὡς κακίων γε αὐτὸ μεθεῖναί φασιν οὐδὲ μεταγνούς... κ. τ. λ.) sarebbe proprio superflua nel contesto (come acutamente nota lo Hempel), se Filostrato non avesse dinanzi agli occhi una fonte, o inventasse lui.

E anche il confronto con altri scritti del Sofista può forse servire a confermare l'idea che nella *Vita di Apollonio* egli complessivamente segua appunto una fonte determinata, cioè precisamente i *Damispapiere* (v. lo Hempel). Infatti abbiamo qui un tono particolarmente serio e grave, e un culto illimitato di Apollonio, che non corrisponde perfettamente alla maniera piú disinvolta e meno ossequiosa, con cui il Tianèo è nominato in Philostr. *V. Sophist.* I p. 7 a Kayser (dove è detto che Dione fu amico sia di Apollonio che di Eufrate, καίτοι διαφερομένους πρὸς ἀλλήλους ἔξω τοῦ φιλοσοφίας ἤθους).

Certo, il racconto filostratèo delle avventure di Apollonio, particolarmente in quella che può chiamarsi la prima parte della biografia (I 18 - III 58), comprendente il viaggio del filosofo in Oriente e il suo soggiorno in India, – oltre che esser pieno delle note favole, attinse evidentemente a Erodoto, a Senofonte, a Ctesia, allo scopo di ammannire ai lettori materia non solo piacevole, ma anche istruttiva (Meyer); e il viaggio etiopico si può prestare ad analoghe osservazioni. È anche vero che l'interesse per le opere d'arte, che si rivela nel racconto, si addice a pennello all'autore delle Εἰκόνες; ma io non credo tuttavia che ciò basti a considerare come privo di qualsiasi contenuto proprio il presunto *Damisbericht.* Tra mezzo alle notizie geografiche, etnografiche, etc., vi è pure in Filostrato il filo di una vera e propria biografia di Apollonio, e non solo una sorta di fantastico *Reiseroman.*

È dunque probabile che Filostrato abbia avuto effettivamente per le mani un libretto di « ricordi » relativi ad Apollonio, portante il nome di Δάμις Νίνιος. Naturalmente ciò non dice nulla circa l'autenticità e il valore di questa pretesa narrazione contemporanea dei fatti del Tianèo: fra i sostenitori dell'esistenza del libro (cfr. *infra*), prevale l'opinione, già enunciata dallo Zeller, che esso fosse pseudepigrafo, e dovuto alla falsificazione di un ingannatore (cfr. MILLER in *RE*, *l. c.*), che si sarà travestito sotto il nome di un discepolo del Tianèo per darsi autorità.

Il fatto, spesso addotto come argomento da chi considera Damis come *persona ficta*, che l'Assirio appare in Filostrato (e quindi nelle « memorie », dato che queste, come crediamo, siano esistite realmente) quale un pover uomo ossequiente e privo di qualsiasi autonomia di fronte al maestro, o magari come un Sancho di fronte a Don Chisciotte (giusta lo spiritoso paragone del Réville), – questo fatto, preso di per sé, non prova nulla. Apollonio, che era lui stesso un orientale, avrà potuto ben avere un discepolo da Ninive cosí chiamato. Che però le « memorie » fossero opera di questo, non è verisimile, data la massa di fanfaluche e frottole contenute (come si è già detto) nella narrazione e soprattutto nella parte dedicata alla Caldèa e all'India: un compagno di viaggi e intimo amico di Apollonio, soprattutto se dotato di animo semplice e candido, avrebbe probabilmente dato allo scritto un carattere meno fantastico e meno inconciliabile con testimonianze oculari.

E se Damis, come può darsi, era esistito, un falsario avrà avuto per tradizione qualche notizia di un tale umile e ingenuo seguace del gran sapiente, e avrà adoperato il suggello di quel nome. Autore del falso avrà potuto essere quel medesimo che portò il libro a Giulia Domna, presentandosi come parente (προσήκων) di Damis: e una tale dichiarazione di parentela, e soprattutto il particolare secondo cui il libro era rimasto fino allora ignoto, dànno proprio un siffatto sospetto. Ma non è poi neppure escluso che gli ἐκφατνίσματα (come pittorescamente li chiama Filostrato) dello Pseudo-Damis, pur non essendo di Damis, non fossero stati composti dal suddetto « rivelatore » del libro, ma elaborati in un tempo piú antico da altra persona, e da lui soltanto ritrovati.

Quanto a Massimo di Ege, che è rammentato da Filostrato, oltre che nell'introduzione, anche successivamente (in I 12 a proposito del governatore della Cilicia che insidiò e poi minacciò Apollonio: ταῦτα καὶ πολλὰ τοιαῦτα Μαξίμῳ τῷ Αἰγιεῖ ξυγγέγραπται ...), il Meyer nega l'esistenza anche di questo scritto. Egli si fonda sulle seguenti osservazioni: non si capisce perché qualcuno avrebbe pensato a scrivere un libro speciale sugli anni giovanili di Apollonio; le due storielle citate con l'autorità di Massimo si adattano a puntino alla struttura della narrazione filostratea (il che, a mio avviso, vorrebbe dir poco); l'aneddoto del governatore ha tutta l'aria di una invenzione, – giacché vi si allude a macchinazioni di Archelao re di Cappadocia contro i Romani, e alla complicità in questa specie di congiura, e successiva esecuzione, del suddetto governatore romano: notizie, queste, destituite di ogni verità storica. Ma non direi che ciò basti a relegar Massimo di Ege tra le finzioni. Quanto al carattere del βιβλίον di lui, si può pensare col Reitzenstein (cfr. *Hellenist. Wundererzählungen*, 39 sgg.) che esso sia stato scritto come complemento, e quasi appendice, degli 'Απομνημονεύματα di Meragene. E Massimo avrà avuto anche il proposito di segnalare cosí e illustrare la sua città. E circa l'episodio del governatore, bisogna pur dire che noi non conosciamo talmente tutti i particolari della storia di quegli anni per escluder senz'altro che ci sia stato allora qualche moto, o qualche accenno di cospirazione antiromana in Asia Minore.

Se Filostrato abbia usato in qualche punto di Meragene, che certo conosceva bene, e apertamente dichiara poco degno di stima, è difficile dire. In ogni caso le tracce di questa eventuale utilizzazione sono state occultate dal Sofista (cfr. SOLMSEN *l. c.*) dentro l'insieme del racconto, dove, per es., di « incantazioni » di Apollonio non si parla affatto.

Che Filostrato abbia poi utilizzato anche uno scritto di carattere tendenzioso e ostile ad Apollonio (come pensa il REITZENSTEIN *l. c.*) mi sembra dubbio: le varie versioni che egli riferisce riguardo alla morte del suo eroe sembrano risalire, non a διηγήσεις scritte, ma piuttosto a tradizioni raccolte oralmente.

E a proposito di queste tradizioni locali e orali, di cui si è fatto cenno sopra fra le asserite fonti di Filostrato, diremo in generale che non è punto da rifiutar credenza a priori all'asserzione del Sofista, che era certo uomo curioso e avido di sapere e amante del conversare e dell'informarsi conversando, quasi un « giornalista » in anticipo. Ma non è facile precisare quali cose, nella gran materia del racconto, siano state di fatto apprese da lui in persona in questo o quel luogo. Nella sezione IV 1-33 della *Vita*, i fatti di Apollonio, come nota il Solmsen, son distribuiti per città (Efeso, Smirne, etc. etc.). Il tratto IV 1-16, che corrisponde al soggiorno del filosofo in Troia, coincide col contenuto dell''Ηρωϊκός di Filostrato medesimo, e quindi può considerarsi come invenzione di lui: ma il resto della roba raccolta nello squarcio predetto del libro potrebbe appunto dipendere da siffatte tradizioni, una parte delle quali sarà pervenuta a Filostrato attraverso altri che le avranno raccolte prima di lui (« Damis »), parte sarà stata udita da lui stesso: e sarà questo il caso quando egli in IV 25 cita, per la Lamia di Corinto, oltre a Damis, anche le voci che correvano sull'argomento (cfr. *supra*). Comunque ciò sia, son d'accordo con lo Hempel nel concludere, da un lato, che i richiami occasionali di Filostrato alla viva voce popolare non sono frodolenti, ma d'altra parte che « Einzelheiten an Tradition, soweit sie nicht quellenanalytisch weiter zurückverfolgen lassen, sind nicht zu passen».

Veniamo ora alla terza specie delle pretese fonti, cioè alle opere, vere o supposte, di Apollonio (cfr. *supra*).

Che le Διαϑῆκαι siano state in qualche modo utilizzate da Filostrato, che si richiama ad esse espressamente in I 3 e VII 35, non vedo motivo per escludere; ma non credo che nella *Vita* se ne trovino impronte chiaramente sensibili. Quanto al περὶ ϑυσιῶν (cfr. *supra*), si sa che Filostrato, riferendosi alla pretesa testimonianza di Damis, afferma la corrispondenza del contenuto della prima διάλεξις di Apollonio in Atene col libro περὶ ϑυσιῶν citato, a cui allude con le parole βιβλίῳ Ἀπολλωνίου προστυχεῖν ἔστιν, ἐν ᾧ ταῦτα τῇ ἑαυτοῦ φωνῇ ἐκδιδάσκει (cfr. *supra*). Il Norden argomentò da questo luogo che il περὶ ϑυσιῶν fosse proprio una redazione letteraria di una specie di ἀπολογία recitata dal Tianèo in rapporto all'accusa rivoltagli dallo ierofante di essere un γόης, « impuro rispetto alle cose divine», il che però non appare probabile, dato che (come osserva il Meyer) il περὶ ϑυσιῶν doveva occuparsi dei singoli culti, e dei tempi e luoghi a ciascun culto appropriati, laddove l'« apologia» doveva avere un'indole personale e accentrarsi sulle pratiche cultuali di Apollonio stesso. O non piuttosto si potrà pensare l'inverso, cioè che nella διάλεξις il Tianèo abbia tenuto presente il suo libro, già composto in precedenza? Ad ogni modo, salvo questo richiamo generico e l'altra menzione in III 41, Filostrato non mostra, come si è già detto sopra, di avere sfruttato il libro, il quale del resto, se ha ragione il Conybeare, era originariamente scritto in cappadociano e non ancora tradotto, e quindi poteva esser noto al Sofista solo indirettamente. La pretesa del Norden di ritrovare un frammento del περὶ ϑυσιῶν nel luogo VI 3, dove, parlando con Timasione, il Tianèo, dopo aver toccato di Ippolito, accenna ad Atene, οὗ καὶ ἀγνώστων δαιμόνων βωμοὶ ἵδρυνται, non è giustificata (come hanno veduto il Corssen e il Meyer). L'argomentazione del Norden, infatti, che si riporta alla pretesa identità sostanziale del libro sui sacrifici con la sovraccennata διάλεξις ateniese, e all'idea che la menzione di Atene, in un discorso fatto a Timasione, suoni strana e sembri invece proveniente da un discorso fatto appunto in quella città, e trasferita nel viaggio etiopico per un grossolano artifizio di Filostrato, – non prova punto la tesi. L'accenno non è fuori posto nel contesto, data l'allusione a Ippolito spregiator di Afrodite: Ippolito, vuol dire la frase, avrebbe dovuto dir bene degli dèi, tanto piú che nella sua città tutti gli dèi, persino quelli ignoti, hanno un culto. Insomma, il περὶ ϑυσιῶν non diede alcun contributo all'opera filostratea.

Per il Πυϑαγόρου βίος di Apollonio, probabilmente autentico (cfr. *supra*), la congettura dello Zeller che sia lo Pseudo-Damis sia il suo rifacitore Filostrato avessero in mente, nel raffigurare il Tianèo, l'immagine di Pitagora quale era stata disegnata nello scritto apolloniano) è stata ripresa da **Erwin Rohde**; anche il **Miller** crede in una vasta utilizzazione del βίος da parte del Sofista. Il **Solmsen**, dal canto suo, nell'ammettere lui pure che Filostrato conoscesse bene il βίος medesimo, pensa in particolare che l'episodio della *Vita Apollonii* in cui il protagonista compare di fronte a Domiziano sia modellato sull'episodio di Pitagora che comparve innanzi a Falaride. Per me, questa influenza è ben possibile, e anche probabile, dato che Filostrato intende proprio presentare Apollonio come un nuovo e piú grande Pitagora: ma non credo che si possa precisare la misura dell'influenza stessa, dato che la leggenda di Pitagora era diffusa attraverso molte altre scritture oltre che attraverso la biografia apolloniana. E che poi questa non sia un modello principale di Filostrato, si potrebbe dedurre dal fatto stesso che il Sofista non la nomina esplicitamente. Del resto, l'Apollonio filostrateo si muove in una sfera eccedente la vecchia leggenda di Pitagora, in cui certo non si trovava un precedente letterario del viaggio indiano, ove i Bramani sono presentati quali depositarî della sapienza antichissima (cfr. Meyer, p. 383).

Che infine Filostrato abbia avuto innanzi una raccolta di 'Επιστολαί attribuite ad Apollonio, è fuori dubbio, quantunque taluna di quelle che egli inserisce nella biografia sia parto di lui stesso (cfr. *supra*). Questa raccolta non coincide con quella posseduta da noi: essa sarà stata piú completa, come pensa il Meyer. Si è già detto che l'epistolario apolloniano sembra rappresentare, a parte l'autenticità o apocrifía delle lettere singole, una tradizione sul Tianèo diversa da quella di «Damis»; e quindi gli elementi derivanti da questo epistolario nella biografia filostratea meritano pure un particolare rilievo per l'accertamento del valore e credibilità di essa.

Emerge, intanto, anche da questo breve sguardo alle «fonti» della *Vita* che essa, mentre ha quel carattere romanzesco o «romanzato», e in parte fantastico, di cui si è parlato sopra, non va poi considerata come un frutto della libera immaginazione di Filostrato, ma innesta in qualche modo il romanzo entro una tradizione. La pretesa evidente di serietà storica implicita nel fatto stesso che Filostrato specifica e cita espressamente le sue presunte sorgenti di informazione, mentre viene in gran parte smentita dalla massa di errori, di favole, di assurdità, merita d'altra parte di esser presa in considerazione nel senso che quegli errori, favole e assurdità non escludono la presenza di cose veraci. Attraverso la deformazione fantastica del personaggio celebrato si posson pure ricercare i tratti principali della sua fisionomia reale. Certo, allorché le notizie filostratèe non sono confermate per altra via o appoggiate sia pure indirettamente su altre testimonianze, la loro credibilità, quando non è da rigettare senz'altro, può spingersi al massimo, nei casi migliori, a un vago probabile. Senza diffonderci qui sul ponderoso tema, trattato con particolare sviluppo dallo Hempel (che con garbo cerca di ricostruire le varie fasi della tradizione su Apollonio), rileveremo che, dalla considerazione di Filostrato insieme con quel poco che sappiamo indipendentemente da lui, risulta sicuro anche il fatto che il Tianèo fu perseguitato da Domiziano, e che fu processato e incarcerato nel 93 o 94, in occasione della persecuzione generale dei filosofi: il che ci porge un solido punto di appoggio per la cronologia. Quanto agli altri dati cronologici, si sa che Filostrato colloca l'epoca del suo « silenzio mistico » in Ege nel 17 d. C., quindi implicitamente lo suppone nato verso i primordi dell'era volgare; e ci dà una data precisa del viaggio in Oriente, facendogli visitare il re Vardane (44-46). E l'Apollonio filostrateo si trova sull'istmo di Corinto sette anni prima del progetto di taglio disegnato da Nerone, cioè nel 60, compare in Spagna negli ultimi tempi di Nerone stesso, e in Egitto nel momento in cui Vespasiano organizza la sua ribellione (69). Queste ultime indicazioni non danno luogo a difficoltà. Ma la presunta data di nascita sembra poco conciliabile con quanto sappiamo circa la lotta di Apollonio con Domiziano, giacché sembra difficile, se non impossibile, ammettere una energia cosí straordinaria in un vecchio novantenne. D'altra parte, anche Suida attesta che egli visse sotto Caligola, Claudio, Nerone e fino all'età di Nerva: e io non credo che si possa facilmente spostarne in giú la nascita fino a farne un contemporaneo di Eufrate e di Lesbonatte, e porne l'ἀκμή (come fa il Meyer) ai tempi dei Flavi e piú precisamente di Domiziano stesso. Basterà, io credo, pensare che il Tianèo sia nato, anziché verso il 3, dieci o dodici anni o piú tardi: il che si accorda anche con una delle versioni, circa la data della morte, presentate come possibili da Filostrato stesso, secondo la quale egli sarebbe morto a ottant'anni anziché a cento (PHIL. *V. Ap.* VIII 29; CHRIST-SCHMID credono, nonostante tutto, che fosse nato verso il 4 d. C.). Che egli sia scampato alla persecuzione di Domiziano non pare da mettere in dubbio, quantunque il racconto di Filostrato sia evidentemente colorato di tinte fiabesche. Far l'ipotesi che egli sia stato invece giustiziato per ordine dell'imperatore, come vuole qualcuno, significa contraddire anche la testimonianza di Dione. E fra le righe della favolosa narrazione di Filostrato si riconosce come nucleo storico appunto il fatto che Apollonio uscí indenne dalla penosa avventura: Domiziano lo avrà lasciato andare, o lui stesso sarà scappato. Quale sia stato l'andamento del processo, non è facile dire, dato che l'« apologia » sembra addirittura opera di Filostrato stesso, e l'atteggiamento eroico ha tutta l'aria di essere artificiosamente caricato per idealizzare la figura del perseguitato: Filostrato (o la sua fonte « Damis ») si oppone qui alle voci che correvano (cui accenna Filostrato stesso), secondo le quali Apollonio aveva inviato una supplica a Domiziano per ottenere la liberazione: vi è chi sospetta che quest'ultima versione sia proprio la vera; ma, in tanta oscurità della tradizione, è meglio rinunciare a saper troppo, e limitarsi a credere a un esito felice della drammatica peripezia del filosofo. Naturalmente, quanto scrive Filostrato sulla sparizione di lui, sugli ultimi casi e sulla morte, entra nel regno delle fantasie teosofiche.

Come l'antico Pitagora, cosí questo singolare personaggio del I secolo fu avvolto dall'atmosfera della leggenda, nella quale i suoi lineamenti genuini si offuscarono e in parte smarrirono. È chiaro ad ogni modo che egli, come già Nigidio Figulo, aveva unito le pratiche « magiche » con la filosofia neopitagorica, della quale, del resto, è sempre bene ricordare il carattere molto generico e vago e non pienamente definito e sistematicamente fisso. Arti « magiche », predicazione religiosa e teorie filosofiche contribuirono insieme a dargli credito e seguito: ed è da credere che i discepoli di lui formassero una comunità (ἐνέβη ναῦν ἀποχρῶσαν τῷ κοινῷ Philostr. *V. Ap.* IV 34) e che fossero chiamati dai Greci col nome di 'Απολλώνειοι (*ibid.* VIII 21). Addottrinato, specie in fatto di religione, doveva essere certamente; ma non è probabile che la sua sapienza fosse molto profonda. Il Meyer dice espressivamente che « seine Lehre ist die recht orientalische Verbindung krasser Magie und astrologischer Spekulation und Stundenberechnung und mystischer Theosophie und ritualisch ausgestalteter Ethik », e della dottrina stessa pensa « dass sie diesmal bei dem Kappadokier im Gewand des Pythagoreers auftritt und einige Fetzen griechischer Weisheit und einigen Aufsatz griechischer Rhetorik erborgt ». Risulta ad ogni modo che il Tianèo aveva idee elevate riguardo agli dei e al culto; e probabilmente aveva anche velleità di riforma religiosa. Ciò non era incompatibile con la sua caratteristica principale che fu quella di un μάγος ψευδοπροφήτης: e già l'antichissimo Empedocle era stato insieme teosofo e « mago ». Il collegamento della γοητεία e della mantica col vecchio Pitagora (cfr. *supra*; il pitagorismo di Apollonio è riconosciuto come storico oltre che dal Rohde, *Der griech. Roman* III 476 sgg., dallo Schwartz, *Fünf Vorträge über den griech. Rom.* 226 sgg. e dal Miller in *RE*), gli serví a far passare le sue pratiche come manifestazione di una potenza superiore, simile a quella del filosofo che la leggenda presentava come operatore di cose straordinarie, in grazia di una speciale virtú di origine divina. Ed egli presunse anche di svolgere una missione etica nel medesimo senso, cioè di predicare appunto l'ideale ascetico di quella setta; e fece anche la parte del medico spirituale, come si vede dalla epistola 58, verisimilmente autentica, in cui egli consola Valerio Quirinale, avvicinandosi cosí per tale rispetto a uomini ben maggiori di lui, come Seneca, Musonio, Epitteto e Plutarco.

Che abbia condotto un *Wanderleben* è quanto mai verisimile, e corrisponde alla sua professione di « predicatore », e al costume di filosofi e letterati del tempo. E si può anche credere che sia stato veramente in India (cfr. *supra*) nonostante i tratti degni dei *Gulliver's Travels* di cui s'infiora il racconto filostrateo, e quantunque ciò che il filosofo presentava come sapienza indiana sia in gran parte pensiero greco orientalizzato. Di fatti, è da tener presente da un lato che nel I secolo di Cristo, epoca di notevoli rapporti fra l'impero e l'India, un tal viaggio, anche per via di terra, non era poi cosa tanto stupefacente: e d'altra parte l'insistenza particolare con cui il Tianèo vien presentato addirittura o quasi sotto l'aspetto di un filosofo « indianizzante », e il posto centrale che l'India occupa nella *Vita* (l'incontro coi σοφοί indiani è considerato, come ben nota il Solmsen, come decisivo per lo sviluppo spirituale di Apollonio), fanno pensare che vi sia qui un fondo storico; e che non si tratti di una mera invenzione del Sofista è reso probabile dal fatto stesso che nelle altre opere di questo non si trova traccia di siffatto « indianismo ». È naturalmente ancor piú credibile che Apollonio abbia conosciuto la Mesopotamia (per quanto ci scandalizzino anche qui fiabe e racconti sballati e anacronismi di Filostrato), e l'Egitto, paese, quest'ultimo, dove si trovava uno dei centri culturali e religiosi dell'Impero, e dove si erano recati tanti Greci sapienti, e fra gli altri (secondo la tradizione) quel Pitagora che Apollonio si studiava di imitare (cfr. *supra*, HEMPEL, pp. 38-44). La visita del re Vardane (fra il 44 e il 46, cfr. *supra*) può essere considerata come storica (CHRIST-SCHMID *l. cit.*).

Delle peregrinazioni del « mago » danno testimonianza anche le surricordate notizie trasmesseci da piú scrittori sui talismani (τελέσματα) che egli avrebbe messo in città della Siria, in forma di colonne, sculture, etc. allo scopo di scongiurare i maremoti, i venti, le invasioni dei topi, dei serpenti, etc. (cfr. specialmente MEYER, *art. cit.*, pp. 390, 423). Ἤκμαζεν ὁ Τυανεὺς περιπολεύων καὶ πανταχοῦ ποιῶν τελέσματα εἰς τὰς πόλεις καὶ τὰς χώρας, dice Malalas. Evidentemente questi illusorii talismani erano un gran mezzo con cui Apollonio influiva sulle credule popolazioni.

Altri aspetti riconoscibili della figura storica di lui sono l'abito e disciplina di vita conforme alla setta di cui si professava adepto, l'astinenza dai bagni e dalla rasatura della barba, la dieta vegetariana, l'esclusione delle offerte cruente agli dèi. Ed è credibile che da giovine egli avesse praticato il « silenzio mistico ». Quanto alla castità, l'assicurazione che Filostrato ci dà in proposito (*V. Ap.* I 13) è alquanto compromessa dalle voci che poi il biografo stesso riporta (συκοφαντοῦσί τινες ἐπὶ ἀφροδισίοις αὐτοῦ), specialmente se esse si confrontino con un accenno piú specifico contenuto nei Βίοι σοφιστῶν (p. 247 Kayser), relativo alla diceria di rapporti tra Apollonio e la madre di Ἀλέξανδρος Πηλοπλάτων. Quantunque Filostrato smentisca queste cose, che naturalmente sono attinte a una tradizione diversa da « Damis », vien pure il sospetto che il « mago » non sia stato in questo campo esente da qualsiasi taccia, pur professando l'ideale di un celibato assoluto e oltrepassando cosí la stessa norma monogamica di Pitagora. Che in ogni caso egli considerasse e predicasse l'ascesi neopitagorica come il mezzo adatto per quella che Platone chiamava ὁμοίωσις τῷ θεῷ, che egli stesso volesse farsi credere un θεῖος ἀνήρ è pure da creder senz'altro.

Al folle entusiasmo di quei fanatici che lo consideravano ἰσόθεος si accenna non solo in piú luoghi della *Vita*, ma anche nei βίοι σοφιστῶν e nelle Epistole apolloniane: ma può darsi che egli stesso, pur fomentando quella assurda venerazione, abbia fatto intendere che l'accettava solo in quanto πᾶς... ἄνθρωπος ἀγαθὸς νομιζόμενος θεοῦ ἐπωνυμίᾳ τιμᾶται (Philostr. *V. Ap*. VIII 5).

Il suo fascino, oltre che dalle ciarlatanerie « magiche » e pseudodivinatorie, sarà dipeso anzitutto da doti non comuni di predicatore popolare. Ebbe però anche insuccessi in questo campo, come si rileva, al di fuori della biografia filostratea, dal luogo già citato dell'ep. 34, probabilmente autentica, dove egli si lamenta (lui di stirpe greca ed ellenizzante?) della « barbarie » greca: ἐβαρβαρώθην οὐ χρόνιος ὢν ἀφ' Ἑλλάδος, ἀλλὰ χρόνιος ὢν ἐν Ἑλλάδι. E nell'ep. 44 (forse genuina essa pure) vi è la traccia di una certa antipatia che nutrivano per lui i suoi compatrioti di Tiana. Storico è certo il contrasto con lo stoico Eufrate: mentre invece fu stimato, a quanto pare, da Dione di Prusa (PHIL. *V. soph.* p. 206 Kayser), ed ebbe rapporti amichevoli con Scopeliano, per cui nutriva grande ammirazione (*ibid.* p. 223 Kayser).

Ad ogni modo, non dovette essere né gran filosofo, né grande moralista. I detti e discorsi attribuitigli nella *Vita* sono in parte invenzione del Sofista; ma anche ciò che potrebbe risalire ad Apollonio stesso non contiene altro che pensieri assai comuni; e anche in quelle Lettere che si prospettano come genuine non vi è certo l'elevazione spirituale di un Seneca o di un Epitteto. Anche la 58, contenente una *consolatio* a Valerio Quirinale, non si innalza molto nel tono. Ma ciò non significa che il Tianèo sia stato un uomo mediocre. La sua figura è ben superiore a quella di un Simon Mago o di un Alessandro di Abonuteichos. Non fu, come Simone o Alessandro, un puro e semplice imbroglione e ciarlatano, ma piuttosto un illuso e anche un entusiasta simigliante a certi teosofi moderni. La rappresentazione che ne dà il Meyer, che lo considera assai inferiore ad Eufrate, e paragona il rapporto fra i due a quello fra Swedenborg e Kant, è troppo sfavorevole. Il Tianèo ebbe verisimilmente un serio culto della filosofia, sebbene la contaminasse, come piú tardi fecero Giamblico e piú altri, coi sogni del neopitagorismo, con le strampalate operazioni della « magia », con la pretesa di conoscer l'avvenire, con le pose e i teatrali apparati di uno ierofante.

Circa le specifiche vedute filosofiche e religiose di lui, non ci si può diffondere in un discorso particolareggiato, data la scarsezza delle informazioni positive. Del concetto che Apollonio si formava del dio supremo e del culto a lui dovuto già dicemmo a proposito del noto frammento, il cui testo è riportato anche dallo Zeller: i pensieri quivi espressi concordano, come nota il Nestle, con le opinioni che ad Apollonio assegna il suo biografo. E l'incompleto monoteismo, o piuttosto enoteismo, per cui la credenza in un dio sommo e trascendente lascia posto ad altre divinità inferiori, concorda anche con la lettera a Quirinale, in cui si accenna a quella Essenza prima, che s'identifica col Dio eterno, e viene rappresentata attraverso vari nomi e travestimenti. Potrebbe esser genuinamente apolloniano anche l'ammonimento a pregare gli dèi chiedendo loro soltanto ciò che meritiamo, che è posto in bocca al filosofo da Filostrato in *V. A.* I 11. Che poi Apollonio identificasse la suprema divinità col Sole, e avesse per il Sole quel culto speciale che gli attribuisce Filostrato, sembra dubbio, in quanto che, come tutti sanno, la religione solare assurse alla preminenza nell'impero proprio ai tempi di Filostrato, cioè per opera della dinastia severiana; e quindi si potrebbe vedere in questo punto una falsificazione di Filostrato; senza aggiungere che del Sole non si parla affatto nell'epistola 58. Ma bisogna pur ricordare che Apollonio era un greco-orientale, e che i culti solari erano in Oriente praticati da tempi immemorabili, e che d'altra parte, anche tra i Greci, un filosofo della stoffa di Posidonio aveva esaltato e divinizzato il grande astro dator di vita. Quindi è ben credibile che il Tianèo avesse particolarmente a cuore quel «nume», pur non legando al Sole il suo enoteismo.

Altro centro della *Weltanschauung* e della predicazione di Apollonio fu poi senza dubbio la concezione orfico-pitagorica e poi platonica dell'anima, considerata come divina e immortale, e della morte, intesa quale liberazione dell'anima stessa dal carcere corporeo, e quindi per nulla temuta. Anzi, è detto nella citata lettera 58 a Quirinale, che la morte non sussiste nel senso vero della parola, giacché tutto trapassa e nulla può morire (θάνατος οὐδεὶς οὐδενὸς ἢ μόνον ἐμφάσει, καθάπερ οὐδὲ γένεσις οὐδενὸς ἢ μόνον ἐμφάσει): e le apparenti nascite e morti non sono se non mutazioni attuate dalla Sostanza prima, ἣ... μόνη ποιεῖ τε καὶ πάσχει πᾶσι γινομένη πάντα. Un tal concetto è pitagorico (*omnia mutantur*, *nihil interit* – dice Ovidio nel famoso *excursus*), a parte la tinta stoicizzante; ed è poi notevole l'associazione di esso col convincimento tipico del pitagorismo, che l'uomo possa, mercé la morte, divenire un dio. Il primo argomento confortatorio, che è per Apollonio il minore, si combina col secondo, che è il maggiore: κλαίεταί τις, ὅταν θεὸς ἐξ ἀνθρώπου γένηται τόπου μεταβάσει καὶ οὐχὶ φύσεως. ὡς δὲ ἔχει τὸ ἀληθές, οὐ πενθητέον σοι θάνατον, ἀλλὰ τιμητέον καὶ σεβαστέον. Segue il monito che ci ricorda gli Stoici e soprattutto il Cristianesimo, ad accettare τὸ βουλήσει θεοῦ γινόμενον. Un punto d'incontro col pensiero stoico si può anche ravvisare nell'importanza che Apollonio attribuiva alla divinazione: ma è chiaro che, piuttosto che speculare filosoficamente sulla possibilità e opportunità di conoscer l'avvenire, egli si limitò a svolger praticamente la fallace professione dell'indovino. Credette certamente anche nel valore spirituale dei misteri, e non vi è ragione per dubitare che egli sia stato iniziato ad Eleusi, come narra Filostrato.

L'etica di Apollonio fu quella pitagorica. Notevole però l'accentuazione del cosmopolitismo, in conformità dell'ideale stoico, ma probabilmente senza influssi diretti del Portico, e soprattutto in dipendenza dalla stessa posizione del Tianèo, greco-orientale vivente nell'impero romano. Questo cosmopolitismo (che però si conciliava in Apollonio con l'affetto per la sua piccola città natale) si rileva dalla testimonianza concorde dell'epistola 44 (οὐ λέληθεν ὑμᾶς, ὡς καλῶς ἔχον ἐστὶ πᾶσαν τε γῆν πατρίδα νομίζειν καὶ πάντας ἀνθρώπους ἀδελφοὺς καὶ φίλους) e di Filostrato (cfr. *V. Ap.* II 2) secondo il quale Apollonio si augurava anche l'avvento di un unico stato mondiale (καλῶς ... εἶχεν, ἵνα ... ἡ γῆ πᾶσα ἐδόκει μία). Del resto, che Apollonio abbia professato un corpo di idee sistematicamente ordinate, non è punto da credere. Questo teosofo praticava troppo la pretesa θεουργία per poter attendere profondamente alla speculazione teoretica. Fu sotto l'aspetto delle « arti magiche » un Giamblico in anticipo; ma non ebbe dietro di sé, al pari di Giamblico, la base filosofica di un pensiero saldamente organato come quello di un Plotino, e fu diverso da Giamblico perché non amò, né si curò d'insegnare, quella parte pur cosí importante del pitagorismo che è l'aritmologia.

2. *Apollonio presso i posteri.* – Com'è noto, gli ἀπομνημονεύματα di Meragene lo presentavano soprattutto in aspetto di mago, e non lo celebravano enfaticamente come « superuomo ». Il libretto di Massimo di Ege, viceversa, doveva essere aretologico ed encomiastico. Per Luciano di Samosata, spirito scettico e ironico, Apollonio non era evidentemente altro che un predecessore di Alessandro di Abonuteichos, cioè un solenne protagonista di riti e operazioni prestigiose. Apuleio, senza lo scherno lucianèo, lo mette nella serie dei maghi celebri. Filostrato, attingendo a una tradizione alquanto diversa da quella di Meragene, non vuol vedere, come sappiamo, nel Tianèo un incantatore comune, sibbene il tipo del θεῖος ἀνήρ e del teurgo, di un novello e maggiore Pitagora.

Soltanto come θαυματοποιός e « chiaroveggente » dovette figurarselo Dione Cassio: ma proprio in quell'età Caracalla prima, e poi Alessandro Severo (quest'ultimo verisimilmente sotto l'influsso di Filostrato) lo venerarono come un semi-dio. Si sa che Alessandro ne teneva l'immagine nel *lararium* domestico accanto a quella del Cristo. Anche nella storiella dell'apparizione notturna di Apollonio ad Aureliano si allude a un culto pubblico del Tianèo. È vero che il Geffcken (*Hermes*, 1920, 283-91) mette in dubbio la veridicità di queste notizie della *Historia Augusta*; ma comunque resta indiscutibile che Apollonio, anche in grazia del biografo, fu trasfigurato dalla leggenda in guisa da diventare una specie di santo del paganesimo. Lattanzio, ispirandosi alla testimonianza di Ierocle, ci attesta che una sua statua era venerata in Efeso (Lact. *Div. Instit.* V 3); Eunapio (*V. Chrysant.* p. 189), nel metterlo accanto a Pitagora e ad Archita come uomo esperto nella conoscenza degli dèi e della sapienza, parla di gente che lo aveva adorato (... οἱ προσκυνήσαντες ᾿Απολλώνιον).

Della memoria che Apollonio, attraverso i pretesi talismani, lasciò in Oriente, dove fu venerato sotto il nome di Balínas (cfr. Hempel, *l. cit.* 6-12), si è già fatto cenno. E anche in Occidente è significativo il ritrovamento in una casa romana di un medaglione con la scritta *Ap]olonius Tyaneus* (Dessau *ILS* 2918; Meyer art. cit.).

Come al personaggio si sia attaccato talun difensore del paganesimo decadente, e abbia fatto il grottesco tentativo di paragonarlo a Gesú, si capisce bene quando si pensa al bisogno che la vecchia religione sentiva di appoggiarsi sul nome di qualche « profeta ». Oltre a Ierocle di Nicomedia, al cui Φιλαλήθης rispose nell' 'Αντιρρητικός, tuttora superstite, Eusebio da Cesarèa, e inoltre si opposero Lattanzio e Giovanni Crisostomo, – anche Porfirio, nel Κατὰ Χριστιανῶν, osò la contrapposizione.

Tra gli scrittori cristiani, Origene, che, citando Meragene, chiama Apollonio « mago » e « filosofo » nello stesso tempo, mette in risalto il fascino esercitato dalle arti di lui: ὁ μὴ χριστιανὸς ἀλλὰ φιλόσοφος [cioè Meragene] ἔφησεν ἁλῶναι ὑπὸ τῆς ἐν 'Απολλωνίῳ μαγείας οὐκ ἀγεννεῖς τινας φιλοσόφους ὡς πρὸς γόητα αὐτὸν εἰσελθόντας, ἐν οἷς οἶμαι καὶ περὶ Εὐφράτου < τοῦ > πάνυ διηγήσατο καί τινος 'Επικουρείου (Orig. *C. Cels.* VI 41). Gerolamo (*Ep.* 53, 1) accenna alla duplice rinomanza del Tianèo e si dice incerto sul modo di qualificarlo: *Apollonius*, *sive ille magus*, *ut vulgus loquitur*, *sive philosophus*, *ut Pythagorici tradunt*.... Eusebio, mentre energicamente contrasta la temeraria protesta di Ierocle, ammette che Apollonio sia stato σοφόν τινα τὰ ἀνθρώπινα (Euseb. *adv. Hierocl.* p. 373 Kayser = 61): egli può ben essere annoverato tra i filosofi, e chi nuoce alla sua fama, facendolo passare per un γόης, è proprio colui che temerariamente vorrebbe elevarlo sopra il livello dei filosofi. Agostino trova anche lui risibile la contrapposizione col Cristo, ma soggiunge non senza spirito che Apollonio in ogni caso merita maggiore apprezzamento del dio Giove (August. *ep.* 138, 18). Simile è il pensiero di Gerolamo (cfr. *Lib. c. Joh. Hier.* 24 = *PL.* 23, 387, e la citata *ep.* 53). Dal canto suo, Giovanni Crisostomo (t. 2, 490 Migne) protesta, come Eusebio, contro la « deificazione » del Tianèo. Per altro, si nota in alcuni circoli cristiani anche la tendenza ad apprezzare colui come uno dei rari pagani che diedero implicita testimonianza di certe verità cristiane; e sotto tale aspetto egli figura persino nella decorazione chiesastica dei Bizantini. Nel mondo della latinità, Sidonio Apollinare (cfr. *ep.* 8, 3, 1) emendò una traduzione della *Vita* filostratèa fatta da un certo Nicomaco Flaviano.

La memoria di Apollonio si conserva poi nei cronisti bizantini del Medioevo, mentre in Occidente scompare. Dopo la rinascita delle lettere, egli è considerato nel XV secolo come un detestabile stregone. La romanzesca biografia filostratèa riacquista poi una certa popolarità: e qualche episodio, come quello della Lamia di Corinto, ispira persino poeti insigni. Recentemente si sono molto interessati di Apollonio i teosofi, ravvisando nel Tianèo un adepto della loro pretesa « dottrina segreta ». Il Linnet considerava Apollonio come uno spiritista; ed in tal senso è piuttosto orientato anche il Mead, autore di un noto libro sull'argomento. Ma tali studiosi credono troppo ingenuamente alle favole tramandate da Filostrato, e si lascian trasportare, nel ricostruir la fisionomia invero assai vagamente delineabile di Apollonio, dai loro orientamenti, pregiudizî ed entusiasmi dottrinali.

3. *La Vita di Apollonio scritta da Filostrato e il Cristianesimo.* – L'opinione del Baur, un tempo accettata da molti, che il biografo del Tianèo abbia avuto quel deliberato proposito che fu poi di Ierocle e di Porfirio, è oggi viceversa respinta dalla maggior parte degli storici e dei filologi. Già EDUARD MILLER, nelle sue dissertazioni *War Apollonius von Tyana ein Weiser, ein Betrüger, oder ein Schwärmer und Fanatiker?* (Breslau 1861), negava che la *Vita* adombrasse quel raffronto che il Baur vi aveva ravvisato; e il KAYSER, nella sua edizione teubneriana di Filostrato del 1870, scriveva anche lui (vol. I, pp. V-VI): *videtur sane nihil amplius affirmari posse, nisi non plane quidem ignotam fuisse huic scriptori videri evangelicam narrationem, sed aetate illa miraculorum cupidissima etiam aliunde derivari posse eius modi mythologiam.*

Il MEYER dichiara apertamente che, nonostante occasionali analogie, «liegt nicht der mindeste Anhalt vor, dass Philostratos in Apollonios eine heidnische Parallele zu Christus darstellen wollte oder überhaupt sich irgendwie um Christentum gekümmert hat» (cfr. *art. cit.* pp. 395-97). Anche in CHRIST-SCHMID (cfr. *Gesch. d. griech. Lit.*, II 1, 376-83), si nega che l'opera contenga una qualsiasi tendenza anticristiana. Il SOLMSEN considera addirittura sorpassata la veduta del Baur, e ritiene che molti apparenti richiami della *Vita* ai Vangeli si possano spiegare tenendo conto dell'atmosfera del tempo e dell'indole stessa dello scritto filostratèo (cfr. *RE* s. v. *Philostratos* II p. 145). E si vedano anche il WENDLAND *Hellenisch-röm. Kultur* pp. 216 sgg.; 310; il NOCK, *Conversion*, p. 195 sgg.; lo HEMPEL (art. cit. 80); il GROSS (in *Reallexikon f. Ant. u. Christent.* Liefer. 4, 1950 s. v. *Apoll. v. Ty.*). Cosí pure, viene generalmente scartata anche la vecchia tesi del Réville e del Whittaker, secondo le quali non si tratterebbe di una contrapposizione ostile, ma piuttosto di un accoglimento benevolo e sincretistico di certe tendenze cristiane.

Ma si può cosí senz'altro obliterare quell'impressione di un'eco dei testi sacri e di una velata comparazione nel senso piú tardi svelato da Celso e da Ierocle, che viene spontaneamente a ogni attento lettore della *Vita*? Si veda in proposito la bella trattazione, già citata, del Lagrange (in *R. Bibl.* 1937). Certo, che il colore dell'opera sia essenzialmente ellenico, pur non senza qualche tinta orientalizzante, che la maniera del racconto, oltre a risentire dell'indirizzo neosofistico, rientri in parte anche nel genere romanzesco (come ha segnalato il Rohde), e differisca *toto caelo* dallo stile degli evangelisti, è pur palese. E non si potrebbe assolutamente dar ragione a chi volesse sostenere che Filostrato ci abbia dato una contrapposizione del Vangelo, o abbia ricalcato il Vangelo. Né la figura dell'Apollonio filostratèo è delineata sulle tracce della figura di Gesú: Filostrato non pretende di presentare Apollonio come incaricato dalla

Divinità di recare agli uomini una nuova e speciale rivelazione celeste, non ha la temerità di attribuirgli la qualità di uomo-Dio nel senso cristiano; anzi è stato giustamente rilevato che nella *Vita* Dio è praticamente assente; e tanto meno vi si parla di quell'amore che è l'essenza del Cristianesimo. Ma tuttavia, come nota il Labriolle (nel libro *La réaction païenne*...; e cfr. Lagrange, art. cit., p. 19), atti e parole del personaggio filostratèo evocano piú di una volta il ricordo di atti e parole di Gesú, – come anche di San Paolo. È vero che la descrizione della natività di Apollonio, salutato dai cigni, ricorda piú i natali di Apollo nell'inno di Callimaco che non la narrazione di San Luca II 18 sgg., che l'elezione di Damis al discepolato rassomiglia solo alla lontana alla vocazione di San Pietro, che i racconti dei pretesi prodigi del Tianèo appaiono in genere piú come *Wundererzählungen* di stile schiettamente pagano che come rifacimenti letterari delle relazioni evangeliche sui miracoli del Cristo. La stessa storia della pretesa « resurrezione » di una fanciulla romana, mentre fa pensare in parte alla resurrezione del figlio della vedova, in parte a quella della figlia di Giairo (cfr. Lagrange, art. cit.), non si presta poi completamente al raffronto, in quanto che in Filostrato viene espresso il dubbio che la fanciulla di Apollonio potesse essere ancor viva. Nondimeno, vi son pure tratti che colpiscono per la somiglianza, p. es. la dichiarazione posta in bocca ad Apollonio in VIII πέμπε τὸν ληψόμενόν μου τὸ σῶμα· τὴν γὰρ ψυχὴν ἀδύνατον sembra voler riecheggiare le parole del Redentore « Nessuno mi prende l'anima... ». La storiella che Filostrato riferisce come raccontata dai Cretesi, secondo cui Apollonio sarebbe scomparso dalla terra dopo essere entrato prodigiosamente nel tempio di Dictinna, mentre voci di fanciulle cantavano στεῖχε γᾶς, στεῖχε ἐς οὐρανὸν, στεῖχε, sembra, in quest'ultimo particolare, ispirata da una poco felice velleità di far credere a una specie di « ascensione » del filosofo. E non mancano altri raffronti, segnalati efficacemente dal Lagrange. Ma ciò che piú importa è che l'intera *Vita* mira a presentare il Pitagorico di Tiana come un essere superiore, capace, mercé la sua sapienza, di operar cose mirabili e di indicare agli uomini la via del bene etico, della felicità terrena e oltreterrena, come un « grande iniziato », mistagogo, e apostolo di virtú e di libertà spirituale: tale rappresentazione è troppo caricata perché non si abbia a presumere, ai tempi in cui il Cristianesimo era già diffuso, un'intenzione deliberata del Sofista, o magari della sua fonte « Damis », di costituire in qualche modo un controaltare di fronte agli altari cristiani, non predicando una religione nuova, ma mostrando come alla salvezza degli uomini potesse bastare la filosofia, congiunta col misticismo teosofico nelle famose sintesi dei Neopitagorici. Filostrato non aveva certo fatto uno studio profondo del Nuovo Testamento; né l'aveva capito; ma lo conosceva abbastanza (come lo avrà già conosciuto lo Pseudo-Damis) per sentirsi portato di rimando, pur senza un disegno sistematico, a una specie di apologia del culto declinante, colorando con tinte abbaglianti le cose e vicende biografiche, in parte apprese da altri, in parte inventate da lui stesso, di un singolare ed enigmatico rappresentante della religiosità e delle superstizioni pagane. – *R. D. R.*].

[NOTA CONCLUSIVA SULL'IMPORTANZA STORICA DEL NEOPITAGORISMO

Il neopitagorismo non ha, come filosofia nel preciso senso della parola, una grande importanza in sé e per sé, giacché non ci presenta un contenuto di idee essenzialmente nuove, o sistematicamente organate in modo originale, bensí intesse le proprie speculazioni con elementi presi dal Pitagorismo antico, da Platone, dagli Accademici della prima serie, dagli Stoici, e persino dagli avversati epicurei, risolvendosi in un eclettismo che assume varie tinte a seconda dei varî pensatori, inclinando qui verso il dualismo platonico, là verso il monismo stoico, e d'altra parte congiungendo con l'indagine razionale fantasie e sogni pseudofilosofici. E cosí esso non presenta nella storia del pensiero il carattere di una posizione veramente autonoma, ma appare soltanto come una fase di transizione e di avviamento verso quella scuola che poi lo assorbirà. Dal punto di vista religioso, il neopitagorismo è certo piú importante, come espressione dei bisogni spirituali che caratterizzano quell'età, come affermazione dell'esigenza di superare il paganesimo volgare per assurgere a una sapienza superiore e divina; esso proclama un concetto della divinità piú alto di quello incorporato nel culto comune, insegna l'immortalità dell'uomo e la possibilità di una ὁμοίωσις τῷ θεῷ preparabile già in questa terra; e si appoggia sui misteri; e vuol conformarsi alla pretesa tradizione cui aveva accennato anche Platone nella *Repubblica*, di un culto segreto tramandato ai posteri da Pitagora (cfr. Wenley in *Enc. of Rel. and Ethics* IX 312-21 s. v. *Neopythagorismus*). Superfluo qui ripetere come poi questo tentativo di instaurare una religiosità superiore si immeschinisca nelle pratiche della magia e della astrologia, e come l'«enoteismo» si congiunga con una miseranda per quanto presuntuosa difesa del culto politeistico comune. Ad ogni modo, il neopitagorismo, coi suoi atteggiamenti e apparati tra mistici e ierofantici, costituí, prima del neoplatonismo, la teosofia del paganesimo. Lo sviluppo, però, di questa teosofia, sarà esso pure concretato con Plotino e i successori; e quindi anche da questo lato i Neopitagorici appaiono piú che altro intermediari fra l'antica religiosità ellenica e quello che si potrebbe chiamare il neopaganesimo dell'ultima antichità.

Comunque ciò sia, la scuola, che poi non fu una scuola filosofica nel senso piú stretto (è da dubitare che vi sia stato uno scolarcato regolare), e in ogni caso ebbe anche aspetto di αἵρεσις religiosa, e si colloca storicamente appunto nell'*interliminium* tra filosofia e religione, ebbe popolarità in vasti circoli anche attraverso le sue prescrizioni etiche, come conferma il fatto stesso (cfr. Überweg-Prächter^{12}, p. 524) che libri morali e raccolte di carattere generico (v. *supra*) amarono presentarsi sotto l'insegna neopitagorica. E

6. PLATONICI PITAGORIZZANTI. PLUTARCO [283]

La scuola platonica e i suoi rapporti col neopitagorismo. – Tra tutte le scuole filosofiche di quell'epoca

---

d'altro lato si nota un influsso di quegli elementi fantasiosi o semifantasiosi o romanzeschi del neopitagorismo anche nella letteratura che potrebbe dirsi amena, cioè nei racconti maravigliosi destinati a dilettare il gran pubblico: cfr. in proposito R. REITZENSTEIN, *Hellenistische Wundererzählungen*, 32 sgg.; F. BOLL in *Philologus* 66 (1907), p. 1 sgg.; ERWIN ROHDE, *Der griechische Roman*, II 467 sgg.

Dopo aver aperto la via, cosí come il «platonismo medio», al pensiero plotiniano, ed essersi congiunto in Numenio di Apamea, oltre che con l'Accademia, con talune concezioni dell'Ebraismo, ed essersi fuso, infine, nel III secolo, con l'ultima filosofia del Paganesimo, il neopitagorismo rivela le sue impronte specialmente nei successori di Plotino: Porfirio e Giamblico, « teosofi» esaltati e autori di *Vite* di Pitagora in cui si esprime lo stesso spirito dei Pitagorici della prima età imperiale. E i segni evidenti dell'influsso medesimo si riscontrano anche nei Commentarî al *Somnium Scipionis* di Favonio Eulogio e di Macrobio. – *R. D. R.*].

[283] [NOTA BIBLIOGRAFICA GENERALE SUI PLATONICI PITAGORIZZANTI.

Testi. – Plutarco da Cheronea: Edizioni dei Moralia. – L'edizione piú antica è quella dello Xylander (Venezia 1560 sgg.). Vi sono poi l'edizione del Dübner (Paris 1841) nella Collezione Didot (voll. III e IV delle *Opere* di Plutarco), quella del Wyttenbach in 15 volumi (Oxford 1795-1830, Lipsiae 1796-1834), e quella parziale dello Hercher (arrestatasi al vol. I, Lipsiae 1872). La penultima edizione critica, che è servita per la consultazione fino a poco tempo fa, è dovuta al Bernardakis (Lipsiae, Teubner, 1888-1896, in 7 volumi dei quali l'ultimo contiene i frammenti). Ora c'è la nuova edizione teubneriana, a cura di un gruppo di dotti (Paton, Pohlenz, Kurt Hubert, etc.), prossima al completamento (in elaborazione dal 1925). È questa un'edizione magistrale e definitiva.

Sta pure per completarsi l'edizione dei *Moralia* pertinente alla Loeb Classical Library (in corso dal 1927 a cura di F. C. Babbitt, H. N. Fowler, E. C. Helmbold), accompagnata da traduzione inglese.

Tra le edizioni di singoli opuscoli, ricordiamo, a titolo di esempio, l'ed. dei *Pythici Dialogi tres* di W. R. Paton, Berlin 1893, l'ediz. del *De Ei apud Delphos* (con traduz. francese) di R. Flacelière, l'ed. dello stesso dialogo con traduz. it. di R. Del Re, Napoli 1937 e le traduzioni francesi, pure dovute al citato Flacelière, del *De Pythiae ora-*

culis, del *De defectu oraculorum*, dell'*Amatorius*. Del *De facie in orbe lunae* vi è un'edizione di P. Raingeard (Chartres 1934). Menzioniamo anche l'Εἰ πρεσβυτέρῳ πολιτευτέον (con prolegomeni e traduzione) edito dallo Stamatákos (Athenai 1957). Nel 1962 è stata pubblicata a Firenze da V. Cilento un'ediz. (con versione) de *La Diatriba isiaca e Dialoghi delfici*.

Traduzioni. – In Italia, gli *Opuscoli morali* furon tradotti da M. Adriani. In Inghilterra, li tradussero Philemon Holland (1603) e poi il Goodwin (1870). L'ediz. Loeb di cui sopra è tutta accompagnata da traduzione e note.

Quanto alle *Vite*, l'edizione fondamentale di Lindskog e Ziegler (Lipsiae, Teubner, 1914-39) ha sostituito ottimamente quella ormai invecchiata del Sintenis.

È in corso una nuova ediz. delle Vite, con trad. francese, a cura di R. Flacelière e di altri dotti, nella collana de Les Belles Lettres.

Massimo Tirio: MAXIMI TYRII *Philosophumena* edidit H. Hobein, Lipsiae, Teubner, 1910.

Apuleio: Edizioni: APULEI MADAURENSIS *Opuscula quae sunt de philosophia*, recens. A. Goldbacher, Wien 1876; περὶ ἑρμηνείας ed. A. Goldbacher in *Wiener Studien* VII (1885), p. 259 sgg.; π. ἑρμηνείας ed. Ph. Meiss, Lörrach 1886; *Scripta quae sunt de philosophia*, rec. Paul Thomas, Lipsiae 1908.

Del *De deo Socratis*, testo, trad. e note a cura di G. BARRA, «Ann. Fac. Lett. Univ. Napoli» 1962-63; a cura di R. DEL RE, Roma, Ed. dell'Ateneo, 1966.

Pseudo-Plutarco, *De Fato*: v. le edizioni di Plutarco.

Celso: raccolta dei frammenti in C. R. JACHMANN, *De Celso philosopho disputatur et fragmenta libri quem contra Christianos edidit colliguntur*, Königsberg 1936; Th. KEIM, *Celsus' Wahres Wort*... wiederhergestellt, aus dem Griech. übersetzt, untersucht und erläutert, Zürich 1873; O. GLÖCKNER, *Celsi* Ἀληθὴς λόγος, Münster 1923.

Naturalmente i frammenti (che, come è noto, provengono da Origene) si ritrovano incorporati nelle edizioni del *Contra Celsum* di Origene stesso (cfr. l'ed. dell'Accademia di Berlino, nella Kirchenväter-Sammlung (*Origenes' Werke*, Leipzig 1889, a cura del Koetschau).

Numenio: I frammenti si trovano raccolti nello scritto di F. THEDINGA, *De Numenio philosopho Platonico*, Bonn 1875, in E. A. LEEMANS, *Numen. van Apamea*, Bruxelles 1937 e nella recente raccolta di E. Des Places, Numen., *Fragm.*, Paris 1973.

Cronio: Un frammento testuale di Cronio si legge nel Commentario di Proclo alla *Repubblica* di Platone II 22, 22 sgg.

Arpocrazione: Non risulta che per ora ci sia una raccolta delle testimonianze e citazioni concernenti Arpocrazione.

Scritti ermetici: *Corpus hermeticum*. – La vecchia ediz. di G. Parthey (Berlin 1854; 1912) è del tutto superata.

Edizioni recenti: *Hermetica* a cura di W. Scott e A. Ferguson (in 4 volumi con traduzione), Oxford 1924-1936. Assai migliore, e veramente magistrale, l'ediz. del *Corpus hermeticum*, texte établi par A. D. Nock et traduit par A. J. Festugière, Paris, Les Belles Lettres, 1946 sgg. (4 voll.). Nel 1960 è apparsa una 2ª ediz. del I volume. Traduzioni: in francese; L. Ménard, *Hermès Trismégiste*, traduction complète, Paris 1866, 1868. In inglese: *Theological and Philosophical Works of Hermes Trism.* translated from the Greek... by J. D. Chambers, Edinburgh 1882. In italiano: *Il Pimandro*, di Remo Fedi, Milano 1942; *Discorsi*, *Corpo ermetico e Asclepio* di B. M. Tordini Portogalli, Torino 1966. L'*Asclepius*, falsamente attribuito ad Apuleio, figura nelle ediz. delle opere di Apuleio stesso.

Per gli altri trattati (in buona parte di carattere astrologico o alchimistico) non pochi dei passi giacciono inediti, v. notizie su mss. ed edd. nell'articolo di W. KROLL su *Hermes Trismegistos* in *RE*, e in CHRIST-SCHMID, *Geschichte der griech. Literatur* II^6, p. 1071 sg. Cfr. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. I (*Les écrits hermétiques d'astrologie*, p. 187 sgg. («L'hermétisme et les sciences occultes»).

Oracoli caldaici: I frammenti si trovano nella dissertazione di W. KROLL, *De oraculis Chaldaicis* (Breslau 1894); e ora sono stati ottimamente editi da E. DES PLACES (*Oracles chaldaïques avec un choix de commentaires anciens*. Texte établi et traduit par E. D. Pl., Paris, Belles Lettres, 1971).

Aggiungiamo infine che eccellenti selezioni di passi di platonici pitagorizzanti (e di neopitagorici) si trovano in RITTER-PRELLER, *Historia philosophiae graecae*^{10} (Gotha 1934) nel testo greco, e in R. MONDOLFO, *Il pensiero antico*, Firenze 1961, in traduzione italiana.

Sui platonici pitagorizzanti e sul «platonismo medio» in generale son da consultare le opere stesse che trattano della filosofia ellenistico-romana e particolarmente dei precursori del neoplatonismo. – *R. D. R.*].

[PLUTARCO DA CHERONEA – La letteratura su Plutarco è vastissima. Scarseggiano però le opere d'insieme. Oltre alla storia della letteratura greca e ai trattati di storia della filosofia (i piú dei quali tuttavia sorvolano il Cheronese, o se ne sbrigano con pochi cenni), meritano menzione gli scritti seguenti:

Opere d'insieme: R. VOLKMANN, *Leben, Schriften und Philosophie des Plutarch von Chaeronea* (2 voll.), Berlin 1869-1872 (contiene un'esposizione minuta di quanto si sa sulla vita di Plutarco, una indicazione delle opere, una discussione sull'autenticità di alcuni scritti e una trattazione del pensiero plutarcheo consistente piú che altro in un riassunto dei principali 'Ηθικά); O. GRÉARD, *La morale de Plutarque*, Paris 1885 (discorre solo di Plutarco moralista); TRENCH, *Plutarch, His Life, His Parallel Lives and His Morals*, London 1874; R. HIRZEL, *Plutarch*, Leipzig 1912 (bella caratterizzazione della personalità di Plutarco in generale, e ampia delineazione dell'influsso di lui attraverso i secoli); J. J. HARTMAN, *De Plutarcho scriptore et philosopho*, Lugduni Batavorum 1916 (trattazione frammentaria di molti opuscoli di Plutarco, in gran parte dedicata alla critica testuale e presentazione del Cheronese come filosofo e «medico delle anime»); K. ZIEGLER, *Plutarchos von Chaironeia* in *RE* XXI (tr. it. Brescia 1965).

Per un'informazione generale si vedano anche l'articolo *Plutarch* nell'*Encyclopaedia of Religion and Ethics* dello Hastings e lo scritto di R. Del Re, *Plutarco dopo millenovecent'anni* in *Convivium* 1949. Nel 1967 è uscito il libro di R. H. Barrow, *Plutarch and his Times* (Bloomington, Indiana University Press). Studi speciali riguardanti il pensiero filosofico e religioso di Plutarco: CH. LÉVÊQUE, *Un médecin de l'âme chez les Païens: Plutarque, sa vie et sa morale*, in *Revue des deux mondes* 1867, pp. 725-754; K. GIESEN, *De Plutarchi contra Stoicos disputationibus*, Monasterii 1889; R. SCHMERTOSCH, *De Plutarchi sententiarum quae ad divinationem spectant origine*, Leipzig 1889; E. LASSEL, *De fortunae in Plutarchi Moralibus notione*, Marburg 1891; M. POHLENZ, *Über Plutarchs Schrift* περὶ ἀοργησίας, in *Hermes* 31 (1896), pp. 321-338; A. DYROFF, *Die Tierpsychologie des Plutarchos*, Würzburg 1897; W. CHRIST, *Plutarchs Dialog vom Daimonion des Sokrates*, in *Sitzungsber. Münchner Akademie*, philos.-philol. u. histor. Kl. 1901, 59-110; J. OAKESMITH, *The Religion of Plutarch, a Pagan Creed of Apostolic Times*, London 1902; C. HUBERT, *De Plutarchi Amatorio*, Kirchheim 1903; TH. EISELE, *Zur Dämonologie Plutarchs von Chäroneia*, in *Archiv z. Gesch. d. Philosophie* 17 (1904), pp. 28-51; G. VÖLSING, *Plutarchus quid de pulchritudinis vi ac natura senserit*, Marburg 1908; W. SCHERER, *Der Gottesbegriff Plutarchs von Chairon. im Lichte des christlichen Weltanschauung*, Regensburg 1908; J. FAVRE, *La morale de Plutarque*, Paris 1909 (piuttosto superficiale); P. D. SCOTT MONCRIEFT, *De Iside et Osiride*, in *Journal of Hellenic Studies* 29 (1909), pp. 79-90; M. ADLER, *Quibus ex fontibus Plutarchus libellum de facie in orbe lunae hauserit*, in *Dissertat. philol. Vindobon.* X, Wien-Leipzig 1919; F. BOCK, *Untersuchungen zu Plutarchs Schrift* περὶ τοῦ Σωκράτους δαιμονίου, München 1910; W. ABERNETHY, *De Plutarchi qui fertur de superstitione libello*, Königsberg 1911; J. SCHRÖTER, *Plutarchs Stellung zur Skepsis*, Leipzig 1911; GERINI, *Le idee pedagogiche di Plutarco*, in *Rivista rosminiana*, 1912; H. HOLTORF, *Plutarchi Chaeronensis studia in Platone explicando posita*, Stralsund 1913; L. PARMENTIER, *Recherches sur le traité de Isis et Osiris de Plutarque*, in *Mémoires de l'Académie de Belgique*, 2ª sér. 11, Bruxelles 1913; C. BROKATE, *De aliquot Plutarchi libellis*, Göttingen 1913; G. HEIN, *Quaestiones Plutarcheae: quo ordine Plutarchus nonnulla scripta moralia composuerit agitur*, Berlin 1916; R. M. JONES, *The Platonism of Plutarch*, Chicago 1916; B. LATZARUS, *Les idées religieuses de Plutarque*, Paris, Leroux, 1920; H. VON ARNIM, *Plutarch über Dämonen und Mantik*, Amsterdam 1921; O. GEIGENMÜLLER, *Plutarchs Stellung zur Religion und Philosophie seiner Zeit*, in *Neue Jahrbücher* 47 (1921); K. M. WESTAWAY, *The Educational Theory of Plutarch*, in *Journal of Hellen. Studies* 43, p. II, 1923; G. SOURY, *Mort et initiation. Sur quelques sources de*

Plutarque, De Facie 943 C D, in *Revue des études grecques* 1930, pp. 51-58; G. Méautis, *Plutarque et l'Orphisme*, in *Mélanges G. Glotz*, Paris, Presses Universitaires de France, 1932, pp. 575-586; G. Mameli-Lattanzi, *Il «De genio Socratis» di Plutarco*, Roma 1933; R. Del Re, *Il dialogo sull'estinzione degli oracoli di Plutarco da Cheronea*, Napoli 1934; J. Helmer, *Zu Plutarchs De animae procreatione in Timaeo. Ein Beitrag zum Verständniss des Platon-Deuters Plutarch*, Dissert. München-Würzburg 1937; P. Thévenaz, *L'âme du monde, le devenir et la matière chez Plutarque*, Paris 1938 (libro importante per lo studio di vari aspetti della concezione metafisica plutarchea); M. Pohlenz, *Plutarchs Schriften gegen die Stoiker*, in *Hermes* 1939; G. Soury, *Sens de la démonologie de Plutarque*, in *Revue des études grecques* 1939, pp. 358-366; F. K. Sandbach, *Plutarch on the Stoics*, in *Classical Quarterly* 1940, pp. 20-25; A. Ferro, *Le idee religiose di Plutarco*, in *Archivio della cultura italiana* 1940, pp. 173-232; G. Soury, *La démonologie de Plutarque*, Paris 1942; A. Torhoudt, *Een onbekend gnostisch Systeem in Plutarchs «De Iside et Osiride»*, in *Studia hellenistica* I, Leeuwen Univ., 1942; A. M. Pizzagalli, *Plutarco e il Cristianesimo*, in *Atene e Roma* 1943, pp. 99-102; R. Flacelière, *Plutarque et les oracles béotiens*, in *Bulletin de correspondance hellénique* 1946, pp. 139-207; H. Almquist, *Les thèmes du «De defectu oraculorum» de Plutarque*, in *Revue des ét. grecq.* 1948, 298-302; R. Del Re, *Il pensiero metafisico di Plutarco: Dio, la natura, il male*, in *Studi italiani di filologia classica* 1949; B. Micardi, *Plutarco nelle operette morali*, Brescia 1951; R. Del Re, *Plutarco e gli Ebrei*, in *Israel* XIX 11 (1953); Εἰ πρεσβυτέρῳ πολιτευτέον· προλέγ., κείμ., μετάφρ. ὑπὸ Ι. Σταματάκου, Athenai 1957; J. Beaujeu, *La religion de Plutarque*, in *Information littéraire*, 1959, 207-213; 1960, 18-23; H. Weber, *Die Staats- und Rechtslehre Plutarchs von Chaironeia*, Bonn 1959; J. Hani, *Plutarque en face du dualisme iranien*, in *Revue des études gr.* 1964, pp. 489-525; R. Flacelière, *Sagesse de Plutarque*, Paris 1964 (antologia di brani tradotti in francese); H. Doevick, *Le Platonisme de Plutarque*, in *Actes du VIII^e Congrès Budé*, pp. 519-550; R. Del Re, *De Plutarcho immortalitatis animorum assertore*, in *Latinitas* 1965; R. H. Barrow, *Plutarch and his Times*, Bloomington, Indiana University Press, 1967; K. I. Merenditis, Πλούταρχος ὁ Χαιρωνεύς (discorso panegirico pronunciato a Cheronea nel 1968 e stampato ad Atene nello stesso anno). Vi è anche una trattazione di R. Mondolfo su *La coscienza morale e la legge interiore in Plutarco*. Per intendere la posizione di Plutarco nel quadro del platonismo si può consultare ancora utilmente il libro pregevole, quantunque ormai invecchiato, di H. von Stein, *Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus*, Göttingen 1862-1875. Giovano alla conoscenza delle fonti di Plutarco il libro di R. Heinze, *Xenokrates*, Leipzig 1892, e le due note trattazioni posidoniane di K. Reinhardt (*Poseidonios*, München 1921, e *Kosmos und Sympathie*, 1926). – *R. D. R.*].

nessuna era per sua natura piú vicina al neopitagorismo che la scuola platonica. Già il primo platonismo si era appropriato di parecchi concetti degli antichi pitagorici. E maggiore sviluppo avevano assunto la fusione di teorie platoniche e pitagoriche, il simbolismo aritmetico e la mistica religiosa nell'accademia antica. La scepsi di Arcesilao e dei suoi successori soppiantò questo dogmatismo, ma, minando la fiducia del pensiero in se stesso, preparò a sua volta indirettamente il dualismo dell'epoca susseguente e l'aspirazione a una rivelazione superiore. E se Antioco aveva voluto ritornare dall'Accademia nuova a Platone, anche i neopitagorici avevano considerato Platone come un loro caposcuola, tanto da rappresentare piú una filiazione del platonismo che una rinascita della filosofia pitagorica; se lo stesso Antioco concatenava dottrine peripatetiche e stoiche con dottrine platoniche, abbiamo riscontrato anche in questi il medesimo eclettismo, dovuto alla stessa atmosfera scettica che aveva prodotto la fede dei pitagorici nella rivelazione. Già Antioco e la sua scuola erano in realtà venuti incontro a questo indirizzo fino a mezza strada, quando si interessavano soprattutto dei risultati etico-religiosi della filosofia e quando si richiamavano alle idee innate, rivelazione diretta della natura e di Dio, come fa Cicerone e come avevano fatto probabilmente già prima di lui i suoi maestri | accademici[284]. Se Dio comunica la 176
verità a tutti gli uomini grazie alla loro affinità con lui, perché non la dovrebbe comunicare in misura maggiore e in modo eccezionale a coloro che si distinguono di fronte agli altri per sentimenti pii e per la santità della loro vita?

Plutarco: la sua personalità filosofica. – Il pitagorismo rinnovato attirò ben presto l'attenzione degli accademici,

---

[284] Parte III vol. III, pp. 559^5 sgg., 680^5 sg.

i quali si familiarizzarono facilmente con l'interpretazione platonizzante della dottrina pitagorica, come si vede già da Eudoro [285]. Ma di costui e di tutta la scuola accademica in quel tempo sappiamo troppo poco per poter giudicare fino a qual punto le loro opinioni personali abbiano subíto quest'influenza. Soltanto in Plu-
177 tarco da Cheronea [286] troviamo che la fusione | del pla-

---

[285] Parte I vol. II, p. 458 n. 3; Parte III vol. III, p. 633^5 sg.

[286] Si cfr. su di lui Christ, *Gesch. d. griech. Litt.* 546 sgg.; Schreiter, *Doctrina Plut.*, in « Ztschr. f. histor. Theol. » VI, 1 (1836) pp. 1-144; Seibert, *De Plut. Theol.*, Marburg 1854; Nitzsch, *De Plutarcho*, Kiel 1849; Gréard, *Morale de Plut.*, 1866; Stein, *Gesch. d. Platonismus* II, 260-283 (rapporti tra Plutarco e Platone). Soprattutto però R. Volkmann, *Leben, Schriften u. Philos. d. Plut.* 1869, 2 voll. Lo stesso Plutarco indica come sua città natale Cheronea nella Beozia (*Cim.* 1 sg.; *Sulla* 16; *fort. Rom.* 4 in fine, p. 318; *De curiosit.* 1, p. 515; cfr. *Demosth.* 2). Della sua famiglia tratta Volkmann I, 20 sgg., 28 sgg. Il suo anno di nascita e quello di morte ci sono ignoti; ma si può stabilire per il primo il periodo tra il 46-48, per il secondo circa il 120-125 d. C.; Suid. dice che visse sotto Traiano e prima, e secondo il medesimo aveva ottenuto da Traiano l'ἀξία τῶν ὑπάτων (la dignità di proconsole) e una sorta di governatorato dell'Illiria; secondo Eusebio, in Syncell. p. 349 B, Adriano lo nominò, già in età avanzata, ἐπίτροπος dell'Ellade (v. Volkmann, I 91, XI). Quest'ultima notizia induce poi Hieron. *Chron. Eus.* all'Ol. 224, 3 (119 d. C.) a porre la sua vita (*insignes habebantur*) in quest'epoca; il medesimo dice però anche, all'Ol. 211, 4 (68 d. C.) che egli e Musonio erano celebri allora (la stessa cosa in *Chron. pasch.* 240 d), e similmente Phot. *Cod.* 245 concl.: ἐπὶ Νέρωνος ἦν. Quest'ultimo si richiama a un'espressione di Plut. stesso; ma questi nomina invece in *Flamin.* c. 12 verso la fine, Nerone come suo contemporaneo, precisa però, *De Ei* 1 concl. p. 385 che, quando Nerone era in Grecia (66 d. C.), egli stesso era allievo di Ammonio. Lo fa contemporaneo di Traiano la sua amicizia con Favorino (cfr. Parte III vol. III, p. 76^5) e con Sossio Senecione; a quest'ultimo, che fu ripetutamente console sotto Traiano, ha dedicato le *Vite* e altre opere (cfr. l'*Index zu Plut.* ed. Hübner). In *De primo frig.* 12, 5 p. 949 si parla delle guerre di Traiano in Dacia (101-106) con νῦν. Da giovane si dedicò con zelo alla matematica (*De Ei*, 7; dà spesso prova delle sue cognizioni matematiche, specialmente in *De an. procr. in Tim.*) e poi, sotto la guida di Ammonio, che andò certamente a trovare ad Atene, alla filosofia (*De Ei*, 1; *Themist.* 32 e altrove. Cfr. Parte III, vol. III, p. 832^5 n. 1). Per affari della sua città, pare sia giunto a Roma già nei suoi giovani anni; approfittò di quel soggiorno per mettersi a

tonismo con le teorie sorte per la prima volta nella scuola neopitagorica è giunta al punto da dominare tutte le concezioni del filosofo [287].

---

insegnare; conobbe però solo piú tardi la letteratura romana, e non pretende di passare per un buon conoscitore del latino (*Demosth.* 2; *Numa* 8; *frat. am.* 4 p. 479; *De curiosit.* 15 p. 522; *sol. anim.* 19; cfr. VOLKMANN, I, 35 sg.; intorno agli amici romani di Plut. *ibid.* 38 sgg.); a un'altra visita a Roma si richiama in *qu. conv.* VIII 7, 1, 1, cfr. *Publicola* 15. Sono rammentati anche un viaggio ad Alessandria (*qu. conv.* V 5, 1, 1) e una visita a Sparta (*Agesil.* 19). La sua città natale si serví ben presto della sua opera (v. *supra*; *praec. ger. reip.* 15, 4; 20, 6, pp. 811, 816; *Demosth.* 2); in seguito fu arconte eponimo (*qu. conv.* II 10, 1, 1; VI 8, 1, 2), sacerdote (*ibid.* VII 2, 2, 1) e uno degli ispettori ai giochi pitici (*an seni s. ger. resp.* 17, 4 p. 792); Traiano e Adriano gli avrebbero assegnato cariche importanti (v. *supra*); è strano però che non se ne trovi alcun cenno nelle opere di un uomo che non si perita di menzionare onori assai piú insignificanti attribuitigli dalla sua città; cfr. GRÉARD p. 13 sgg. Che Plut. abbia istruito non solo i suoi figli, ma anche altri (difficilmente però a pagamento), risulta da *aud. poet.* 1; *De sanit.* 1; *De esu carn.* I 7; II 1; cfr. VOLKMANN I 64 sgg.

[287] Può darsi però che lo abbia preceduto il suo maestro Ammonio, il quale essendo egiziano (EUNAP. *v. soph. prooem.*) era vicino alla sede principale della scuola neopitagorica, e al quale Plut. fa dire spesso le proprie opinioni. Alla sua predilezione per la matematica pitagorica si riferisce forse *De Ei* 17, p. 391: ὁ δὲ ᾿Αμμώνιος, ἅτε δὴ καὶ αὐτὸς οὐ τὸ φαυλότατον ἐν μαθηματικῇ φιλοσοφίας τιθέμενος. Che Plut. abbia conosciuto la dottrina pitagorica (e neopitagorica) è dimostrato da numerosi passi delle sue opere.

[NOTA SULLA VITA E SULLE OPERE DI PLUTARCO

Fonti per la vita di Plutarco sono anzitutto le sue opere: abbiamo del resto un articolo della cosiddetta Suda, accenni cronologici di Eusebio (da cui è tratto un luogo corrispondente di S. Girolamo) e di Fozio, e qualche rara testimonianza in passi di altri autori.

Patria di Plutarco fu Cheronea nella Beozia, città piccola ma famosa come teatro della vittoria di Filippo il Macedone sui greci nel 338 e di Sulla su Mitridate nell'86 a. C. Pl. ebbe sempre un amore fervido per la terra nativa, nonostante la sua esperienza del vasto mondo e lo spirito cosmopolitico del quale pure subí l'influsso. La famiglia era di condizione signorile. Sappiamo da lui stesso il nome del bisnonno, Nicarco, e del nonno Lampria (uomo eloquente e spiritoso, secondo che attesta il nipote). Del padre, invece, Plutarco, pur parlandone con riverenza e gran considerazione, non dice il nome: si può congetturare (con lo Hirzel e altri) che si chiamasse Autobulo. La madre non è mai rammentata: sarà morta quando Plutarco era piccino. Di due suoi fratelli, Lampria e Timone, rimane negli « opuscoli» di lui viva memoria. Lampria (che fu coltissimo e dedito anche a studi filosofici, con una particolar propensione per il Peripato) è introdotto come personaggio in piú dialoghi plutarchei. C'è chi suppone che fosse il primogenito dei fratelli, dato che portava il nome del nonno.

La data di nascita di Plutarco non ci è stata tramandata, ma poiché sappiamo che, quando Nerone visitò la Grecia (nel 66), il Cheronese studiava sotto il magistero di Ammonio (*De Ei ap. Delph.* 385 B), se ne può concludere che egli sia nato fra il 46 e il 50.

La notizia di Fozio, secondo la quale egli ἐπὶ Νέρωνος ἦν, ha valore solo in riferimento a ciò che rileviamo dal luogo suddetto: sotto Nerone Plutarco era appunto ancor giovinetto; e naturalmente erra Girolamo che colloca nell'anno 68 la fioritura del nostro autore.

Plutarco ebbe certo un'educazione accurata. Fece i suoi studi superiori in Atene, dove ebbe come principale maestro Ammonio (cfr. *infra*), filosofo accademico. Sposò, non si sa esattamente quando, Timossena, donna intelligente e virtuosa, da cui ebbe sei figli, tre dei quali morirono in età puerile (cfr. *Consol. ad uxor.* 609 D). Alla moglie, in occasione della morte di una figlioletta (omonima della madre), fu indirizzata da Plutarco una bella *Consolatio*, che per nobiltà non cede alle opere analoghe di Seneca.

Plutarco viaggiò parecchio: oltre a visitare vari luoghi della Grecia, l'Egitto e forse anche l'Asia Minore, fece una lunga dimora in Roma, in due riprese: il secondo soggiorno dovette aver termine poco dopo la morte di Domiziano. In Roma (oltre a sbrigare, come sembra, le incombenze di un « incaricato di affari» della sua cittadina natale) attese all'insegnamento della filosofia e professò pur l'arte di consigliere spirituale, di « medico delle anime» alla maniera dei filosofi stoici (cfr. particolarmente in proposito gli studi di LÉVÊQUE e HARTMAN); e inoltre raccolse materiali storici che dovevan poi servirgli per comporre le « Vite parallele». Tornato in patria, restò poi sempre colà, e visse molto a lungo, cioè per tutto il regno di Traiano e quindi per una parte dell'età adrianea: per questa cronologia, è da tener presente altresí che egli nel *De primo frigido* (12, 5) parla con νῦν delle guerre daciche, che fu amico di Favorino e di Sossio Senecione. Rivestí a Cheronea l'ufficio di arconte eponimo (*Quaest. Conv.* II 1, 1; VI 8, 1, 2), di ispettore edilizio (*Praec. ger. reip.* 15); e tenne queste cariche locali, quantunque umili, con zelo e con compiacenza, pensando di giovare anche cosí al suo borgo; fu dal 95 in poi sacerdote delfico (*Quaest. conv.* VII 2, 2) e sovraintendente ai giochi pitici (*An seni sit gerenda respublica*, 17). Egli si occupò molto dell'oracolo; e probabilmente a lui si deve in parte la rifioritura dell'oracolo stesso che si ebbe appunto in quell'età: cfr. *De Pyth. oraculis* p. 409 B C, dove il καθηγημὼν ταύτης τῆς πολιτείας che vien lodato proprio per le benemerenze verso il santuario non è da identificarsi con altri che con Plutarco stesso (come vide lo Hirzel, *Dialog*, II, p. 205 n. 2).

Notizie tardive di cronisti attribuiscono poi a Plutarco altri uffici, e molto importanti. L'informazione della Suda, secondo cui Traiano gli conferí la dignità consolare e vietò ai governatori dell'Illiria (κατὰ τὴν Ἰλλυρίδα: ma si deve intendere piuttosto Ἀχαίαν) di fare alcunché senza aver prima udito il suo parere, va considerata come poco attendibile, se la si prende alla lettera; giacché il Nostro, che parla nei suoi scritti delle proprie attività senili, non fa mai cenno di tali onori; e molti, come il Gréard, pensano a leggende tardive, create dalla fama stessa di lui. Ma noi, tuttavia, crediamo che in quanto dice la Suda ci possa pur essere un fondo di verità, nel senso che Traiano avrà potuto conferire a Plutarco un consolato onorario; e non è da escludere che i proconsoli dell'Acaia abbiano di tanto in tanto consultato l'autorevole Cheronese, conforme all'indirizzo filellenico della politica romana di quei tempi. Sarà invece una pura e semplice favola l'asserzione di Eusebio (presso Sincello) giusta la quale Plutarco ἐπιτροπεύειν τῆς Ἑλλάδος κατεστάθη γηραιός: oltre a tutto, come credere che per una tal carica, richiedente una competenza speciale anzitutto in materie finanziarie, sia stato prescelto un vecchio studioso greco? Plutarco, del resto, non era un ambizioso; amava la vita tranquilla; e quindi è naturale che si sia appagato delle anzidette mansioni « municipali» e del sacerdozio delfico, dedicando tutto il tempo restante allo scrivere e all'insegnare. Ebbe certo in Cheronea una scuola privata; e certo ricevette molte visite eccezionali di persone che venivano per conversar con lui di filosofia e chiedergli consigli. Fu in relazioni cordiali con illustri personaggi romani, conosciuti certo per la piú parte durante il soggiorno nell'Urbe: tra questi amici ricordiamo Sossio Senecione (console ordin. del 99 e nel 107), dedicatario delle *Vite* e delle *Questioni conviviali*, Fundano, Mestrio Floro (cui Plutarco rese omaggio adottandone il nome, giusta un uso di quei tempi, e facendosi chiamare Mestrio Plutarco), Saturnino, Terenzio Prisco (che è probabilmente quel medesimo di cui parla Marziale in piú epigrammi). Non ci risultano però relazioni di lui coi grandi scrittori latini e greci della sua età, salvoché con Favorino Arelatense, del quale è nota anche l'invidia che provava per la fecondità letteraria dell'amico cheronese.

La data precisa della morte di Plutarco non si sa: ma si può credere che egli sia morto dopo il 120 e non dopo il 125 o tutt'al piú 127 (cfr. *De Is. et Osir.* 72, p. 380 B, dove si accenna alla guerricciola tra Ossirinchiti e Cinopoliti; e cfr. Iuven. *Sat.* XV). Prima di morire (a quanto si legge in Artemidoro Efesio) ebbe un sogno in cui gli parve che Hermes lo conducesse in cielo.

Il carattere di Plutarco emerge dai suoi scritti. Fu buon padre di famiglia, buon cittadino, uomo retto e pio, dotato di spirito filantropico (pur con limitazioni: del suo modo di trattare gli schiavi, non difforme dal solito costume dei tempi, dà idea un aneddoto raccontato da Gellio). Oltre alla sua Grecia, amò anche Roma; e ne comprese, come già Polibio, l'altissimo ufficio storico: sicché, pur non nascondendo il suo rimpianto per i tempi della Grecia libera, fu ossequente ai dominatori, trovando che la soggezione degli Elleni era imposta da una fatale necessità. Accettava di buon grado il regime imperiale; ed era anche per principio proclive alla monarchia; ma odiava i tiranni (la μισοτυραννία delle *Vite* non è soltanto riflessa dalle fonti ma rispecchia anche il sentimento personale del nostro scrittore), e ammirava le antiche repubbliche e i propugnatori della libertà.

Fu dotto in quasi tutti i rami del sapere, onde meritò dallo Scaligero l'appellativo di *totius sapientiae ocellus*. Da giovine aveva atteso con gran passione alle matematiche (*De E ap. Delph.* 387 F); ma poi, in omaggio al μηδὲν ἄγαν, principio caro ai neoaccademici, e certo anche per consiglio del maestro Ammonio, temperò questo suo ardore e si dedicò in modo piú specifico alla filosofia, restando però affezionato ai numeri e alle figure geometriche, che hanno parte notevole nel platonismo pitagorizzante di lui: il motto ὁ θεὸς ἀεὶ γεωμετρεῖ (cfr. *Quaest. conv.* VIII 2) è pienamente accolto nella speculazione plutarchea. Delle cognizioni che egli ebbe in fatto di scienze naturali e di medicina danno testimonianza piú scritti (*De sanitate tuenda*, *Quaestiones physicae* etc.): stando a un luogo del *De musica* (p. 1131 C), egli sarebbe stato propriamente allievo del naturalista Onesicrate. In ogni caso, non fu neppur per ombra uno scienziato autentico, ma solo un dilettante e un erudito ripetitore di cose apprese da altri in questi campi. Era poi versato in materie antiquarie, come risulta particolarmente dalle *Quaestiones convivales*, dalle *Quaestiones romanae*, dalle *Quaestiones graecae*.

Aveva avuto certo nel corso dei suoi studi giovanili quella preparazione retorica che allora era parte essenziale dell'educazione: taluni suoi scritti, come l'*Utrum Alexander vicerit fortuna an virtute*, o la *Comparatio aquae et ignis*, sono appunto esercitazioni retoriche. Per altro, le vaste prospettive intellettuali e dottrinali di lui fecero sí che egli non divenisse un retore, e non portasse negli scritti della sua maturità l'abito che dei retori era proprio.

Lesse moltissimo; ed ebbe cosí conoscenza di numerosi autori greci e anche romani. Della lingua latina, tuttavia, non diventò mai pienamente padrone (come sappiamo da lui stesso): ciò si spiega col fatto che egli intraprese quello studio tardi (probabilmente durante il primo soggiorno nell'Urbe) e d'altra parte non ebbe tempo di dedicarcisi a fondo (cfr. in particolare *V. Demosth.* 2, dove egli mostra grande apprezzamento per la bellezza del latino, e si scusa appunto della sua incapacità di gustare adeguatamente la forma degli scritti composti in quell'idioma). Ad ogni modo, quantunque la sua cultura sia stata prevalentemente greca, per il mondo romano egli ebbe il piú grande interesse. E fu pure curioso, e non ignorante, delle cose di Oriente. Nel *De Iside et Osiride* trattò con abbondanza di particolari della religione egiziana. Una infarinatura di notizie sull'Egitto gli poté venire anche dal maestro Ammonio – giacché probabilmente la testimonianza di Eusebio, che vuole Ammonio egiziano, è attendibile –. Né sfuggí del tutto all'attenzione di Plutarco nemmeno il mondo d'Israele (come attestano due delle *Quaestiones convivales*, riguardanti appunto la religione ebraica). Del Cristianesimo, invece, egli non ebbe alcuna conoscenza (checché taluno abbia voluto sostenere in proposito).

Plutarco fu scrittore fecondissimo. Ciò che abbiamo di lui non è tutta la sua produzione, mentre d'altronde fra gli scritti attribuitigli ce n'è di spurii. Tra gli 83 'Ηϑικά si continua universalmente, dopo il Volkmann, a rigettare le *Vitae decem oratorum* (considerate come adespote ancora da Fozio), i *Placita philosophorum* (che non sono altro che una riproduzione, o meglio epitome, della Ξυναγωγὴ περὶ ἀρεσκόντων di Aezio), il *De vita et poesi Homeri* (lo Hartman è stato il solo a difendere l'autenticità di una delle due trattazioni onde consiste questo scritto), il *De fato* (opera di un platonico stoicizzante che si distingue nettamente da Plutarco anche per lo stile), la *Consolatio ad Apollonium* (scritto confortatorio troppo scolastico, troppo mal composto e troppo infarcito di lunghe citazioni per poter essere degno del Cheronese), e inoltre – manco a dirlo – talune compilazioni la cui apocrifía salta agli occhi, cioè il *Pro nobilitate* (pervenutoci in greco e in latino, con un greco pieno di errori), i *Parallela minora* (collezione di storielle grottescamente accozzate da un emulo [!] di Plutarco, che non si fa scrupolo di inventare all'occasione racconti e fonti), il *De fluviis* (raccolta di spropositate notizie mitologiche sui fiumi), le *Narrationes amatoriae* (novellette all'uso di Partenio, ma redatte in maniera assai goffa), e cosí pure i repertorii *De metris* e *Proverbia Alexandrinorum*, e il florilegio di detti famosi *Regum et imperatorum apophtegmata*. La serie degli pseudepigrapha comprende anche l'*Institutio Traiani*, scritta in latino, e forse tradotta dall'opera greca di un falsario che avrà utilizzato anche qualche testo plutarcheo autentico.

Si considera pure in genere come spurio il trattatello pedagogico *De liberis educandis*, che tuttavia taluno tiene in pregio e crede genuino: io, per conto mio, penso che l'opera, piacevole a leggersi e piena di osservazioni garbate, ma rivelante una certa immaturità nel pensiero e soprattutto nell'espressione, debba appartenere a un discepolo di Plutarco.

Non c'è motivo, invece, per dubitare del *Convivium septem sapientium*, lavoro di scarso contenuto concettuale, ma animato ed elaborato con arte, ben adatto a quell'amatore di aneddoti e di «crie» che fu Pl., del *De vitando aere alieno* (che è ben conforme allo spirito della saggia precettistica morale degli 'Ηϑικά), del *De Herodoti malignitate* (polemica in favore della Beozia contro le accuse di Erodoto, ispirata dal patriottismo locale del Cheronese), del *De Stoicorum repugnantiis*, che si inserisce perfettamente nel *corpusculum* antistoico cui appartengono il *De paradoxis Stoicorum* e il *De communibus notitiis*.

I dubbi dello Hartman sul *De cupiditate divitiarum*, sul frammento *An vitiositas ad infelicitatem sufficiat* e sul *De exilio*, non appaiono fondati: il *De exilio*, col suo cosmopolitismo, non contrasta affatto (cfr. *supra*) con l'amore di Plutarco per la Grecia e per Cheronea.

Il *De amore prolis*, che pure lo Hartman dice spurio, sarà, come pensava il Volkmann, semplice estratto di un'opera plutarchea autentica.

Contestata da taluno (e anche dall'autorevole Flacelière) è l'autenticità del *De musica* (opuscolo contenente una difesa della musica semplice, con molte notizie storiche): ma vi son buoni argomenti in favore dell'autenticità stessa, che potrebbe trovar conferma nel fatto stesso che altri scritti attestano l'amore del Cheronese per l'arte dei suoni.

I *Moralia* possono distinguersi, quanto alla forma, in dialoghi, diatribe e raccolte erudite di notizie o narrazioni o questioni. Il titolo suddetto non si addice affatto a tutti gli scritti, ed è dato alla loro silloge per estensione: giacché solo un piccolo numero riguarda la morale. Altri son di contenuto metafisico, o religioso, o pedagogico, o politico, o scientifico, o antiquario, o letterario. Tra quelli che interessano lo storico della filosofia si annoverano anzitutto due scritti di esegesi platonica, cioè il *De animae procreatione in Timaeo* (che acutamente disserta su uno dei piú difficili luoghi del grande dialogo) e le *Quaestiones Platonicae*, brevi trattazioni su dieci problemi del platonismo. E il « catalogo di Lampria » ci conserva altri titoli di composizioni attinenti a questo campo.

Alla polemica contro la Stoa sono dedicati il *De Stoicorum repugnantiis*, il *De communibus notitiis* (anch'esso un tempo sospettato ingiustamente) e lo scritterello, giuntoci in forma mutila, *Stoicos absurdiora poetis dicere* (ovvero *De paradoxis Stoicorum*). Il *De Stoicorum repugnantiis* fu composto poco prima del *De communibus notitiis*, che gli è strettamente connesso (Pohlenz in *Plutarchi Mor.* VI 2, p. 1). Il libretto sui paradossi degli Stoici sembra essere stato un opuscolo di tono piú o meno scherzoso, non destinato alla pubblicazione (Pohlenz, *ibid.* p. 59). Plutarco aveva scritto poi altre cose contro gli Stoici (*Catal. Lampr.* 59, 78, 148, 152, 154).

Dei numerosi suoi libri ove era combattuto l'epicureismo, a lui odiosissimo, restano tre, cioè l'*Adversus Coloten* (in cui si confronta un'opera di quell'epicureo intitolata Ὅτι κατὰ τῶν ἄλλων φιλοσόφων δόγματα οὐδὲ ζῆν ἔστιν), il *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*, opuscolo posteriore al predetto, annoverabile per qualità tra i migliori di Plutarco, inteso a mostrare che i precetti epicurei non possono procurare nemmeno una vita piacevole, e infine il *De latenter vivendo*, che peraltro non ha la gravità e la sostanziosità filosofica delle due trattazioni di cui sopra, ma appare piuttosto oratorio e anche declamatorio, e probabilmente fu composto prima di quelle due. Il « catalogo di Lampria » attribuisce a Plutarco parecchi altri scritti antiepicurei (nr. 80, 129, 133, 143, 148, 155, 159), tra i quali erano anche un Περὶ Ἐπικουρείων ἐναντιωμάτων e un Ὅτι παραδοξότερα οἱ Ἐπικούρειοι τῶν ποιητῶν λέγουσι, ciascuno dei due parallelo a una delle mentovate diatribe antistoiche.

Il gruppo degli opuscoli di contenuto propriamente etico comprende il *De virtute morali*, ove è sostenuto il principio accademico-peripatetico della metriopatia, il *De virtute et vitio*, il *Virtutem doceri posse*, l'*An vitiositas ad infelicitatem sufficiat*, riguardanti temi classici della teoria morale, trattati da Platone e Aristotele e poi costantemente nelle scuole filosofiche greche, il *De tranquillitate animi*, che mostra, in modo ben confacente a un « medico spirituale » e non senza somiglianze con Seneca, come il savio possa esser sempre sereno, il *De profectibus in virtute*, che con fine analisi psicologica indica i segni onde l'uomo può agevolmente percepire il proprio progresso sulla via dell'ἀρετή. Il *De fortuna* svolge il noto pensiero platonico del *Menone* e dell'*Eutidemo*: i doni della τύχη hanno un valore positivo solo qualora l'uomo ne faccia uso con saggezza.

Altri opuscoli discorrono in modo attraente e con ricchezza di osservazioni, esempi, aneddoti, o rifondendo ed elaborando una sostanza concettuale attinta dalla precedente tradizione filosofica, di temi morali piú specifici, cioè di virtú e vizi singoli, e impartiscono precetti atti a curar l'anima dei suoi morbi e a svilupparvi gli abiti virtuosi. Alle relazioni familiari o sociali si riferiscono il *De fraterno amore*, i *Coniugalia praecepta* (dove si scorge l'alta concezione che Plutarco aveva del matrimonio), e anche il dialogo *Amatorius* (la cui autenticità, in passato messa in dubbio da qualcuno, è evidentissima: cfr. Ziegler, *Plutarch* cit., col. 159 e Flacelière nell'introduz. alla sua ediz., particolarmente a p. 28), nel quale Plutarco esalta l'amore coniugale deplorando la παιδεραστία, – il *De amicorum multitudine*, il *De capienda ex inimicis utilitate*, il *De adulatore et amico* (questi tre libretti costituiscono una specie di *corpusculum de amicitia*). La diagnosi e la terapeutica dei vizi dà argomento al *De cohibenda ira* (Περὶ ἀοργησίας: in questo campo Plutarco aveva composto anche un altro trattato piú generale Περὶ ὀργῆς, di cui abbiamo un frammento presso Stobeo), al *De vitioso pudore* (Περὶ δυσωπίας, cioè sulla falsa vergogna, o timidezza eccessiva, che rende troppo arrendevoli anche di fronte a suggestioni cattive), al *De invidia et odio* (giuntoci mutilo), al *De laude ipsius* (Περὶ τοῦ ἑαυτὸν ἐπαινεῖν ἀνεπιφθόνως, cioè sul modo di lodare se stesso senza apparir presuntuoso e senza urtare gli altri), al *De curiositate* (Περὶ πολυπραγμοσύνης), dove la curiosità è intesa nel senso di φιλομάθειά τις τῶν ἀλλοτρίων κακῶν, al *De cupiditate divitiarum*, al *De vitando aere alieno*. In tutte queste composizioni è illustrato praticamente il principio platonico-aristotelico teoricamente espresso nel suddetto trattatello *De virtute morali*, secondo cui la virtú consiste in un dominio della ragione sugli affetti, esercitato in guisa tale da temperare gli affetti stessi senza schiacciarli (metriopatia e non apatia).

Carattere confortatorio hanno la *Consolatio ad uxorem* e il

De exilio (indirizzato forse a quel medesimo Menemaco Sardiano che è il dedicatario dei *Praecepta politica*).

Riguardano la pedagogia il *De audiendis poetis* (Πῶς δεῖ τὸν νέον ποιημάτων ἀκούειν, cioè sul modo in cui i giovani posson trarre vantaggio educativo dalle ἀκροάσεις e ἀναγνώσεις di versi) e il *De audiendo* (sulla retta maniera di ascoltare i discorsi o letture di altri in generale). Perduto un altro scritto (che certamente era interessantissimo, come affermazione della tesi platonica circa la necessità di educare anche le donne), Ὅτι καὶ γυναῖκα παιδευτέον.

Hanno contenuto politico cinque opuscoli: i *Praecepta gerendae reipublicae* (opera delle piú tardive di Plutarco, indirizzata a Menemaco), l'*An seni sit gerenda respublica* (esortazione al vecchio Eufane perché continui a occuparsi della cosa pubblica nonostante l'età, scritta, come i *Praecepta* ora mentovati, non prima del 115), il *Maxime cum principibus viris philosophandum esse* (giuntoci in forma incompleta), l'*Ad principem ineruditum* (riflettente anche idee stoiche), e il *De unius in republica dominatione* (Περὶ μοναρχίας καὶ δημοκρατίας καὶ ὀλιγαρχίας, cioè sulle tre forme aristoteliche di governo: ne abbiamo soltanto un pezzo).

Particolarmente importante per la storia della filosofia è un gruppo di opuscoli di argomento religioso. La diatriba giovanile *De superstitione* (Περὶ δεισιδαιμονίας) combatte quel pervertimento della religione che è indicato dal titolo, e arriva persino, in via di polemica, a dichiarar la δεισιδαιμονία peggiore dell'ateismo). All'età provetta di Plutarco si riportano invece tre dialoghi concernenti quel santuario delfico di cui egli fu per lunghi anni ἱερεύς: il *De E apud Delphos* (Περὶ τοῦ EI τοῦ ἐν Δελφοῖς, dove si ricerca il significato della lettera *E* iscritta nel vestibolo del tempio, e la si interpreta infine, escluse altre spiegazioni, come equivalente alla forma verbale Εἶ, « tu sei», e denotante cosí la divinità suprema quale Essere nel senso piú vero e pieno), il *De Pythiae oraculis* (ove si discute il motivo per cui la Pitia non dà piú i suoi responsi in versi) e il *De defectu oraculorum*, che tratta il grave problema della decadenza o addirittura cessazione di molti χρηστήρια, e vien poi a disputare sulla demonologia e sulla causazione delle cose, offrendo pertanto al lettore un ricco contenuto filosofico. Il *De Iside et Osiride* espone con gran dottrina quel mito egizio e ne ricerca il senso allegorico: nel libro, indirizzato alla sacerdotessa Clea, figura fra l'altro una trattazione demonologica e vien delineata la concezione dualistica di un principio cosmico del male contrastante col principio del bene (concezione che si trova altresí nel predetto *De animae procreatione in Timaeo*). Il *De genio Socratis*, dialogo incastrato in un racconto della celebre congiura di Pelopida, che preparò la liberazione della rocca tebana dagli Spartani, tratta un soggetto caro agli antichi (e ripreso poi da Apuleio nel suo *De deo Socratis*), prospettando la credenza in dèmoni buoni, protettori dell'uomo: la data di composizione di questo dialogo è molto incerta. Non anteriore alla seconda metà dell'ultimo decennio del I secolo è certamente il dialogo *De sera numinis vindicta* (Περὶ τῶν ὑπὸ τοῦ ϑείου βραδέως τιμωρουμένων), che ricerca perché tante volte i malvagi non sian puniti subito dei loro delitti, e difende dal conseguente dubbio la fede nella provvidenza, formulando una teodicea cosí fine da suscitar l'interesse e il plauso anche del moderno Joseph de Maistre. Viene accennata qui pur la sicura credenza di Plutarco nell'immortalità dell'anima: e in proposito si deve ricordare anche un notevole frammento, trasmessoci da Stobeo, del perduto dialogo Περὶ ψυχῆς, frammento certamente autentico (vi figuran come personaggi Timone, fratello di Plutarco, e Patroclea), dove per l'appunto è calorosamente celebrata la dottrina platonica della morte come liberazione (Plut. *Mor.* ed. Bernard. VII, fragm. 6).

Tra gli opuscoli di carattere scientifico interessa sotto l'aspetto filosofico-religioso il *De facie in orbe lunae*, dove il dialogo ha per oggetto le macchie lunari, ma trapassa infine in un μῦϑος demonologico, e mette in campo anche la dottrina di un νοῦς distinto nell'uomo dalla ψυχή. Il *De primo frigido*, che non oltrepassa la sfera della fisica, è da ricordare qui solo per la professione di moderato scetticismo che Plutarco (si noti che il trattatello è indirizzato a Favorino) vi enuncia.

Qualche spunto filosofico si trova anche nelle *Quaestiones convivales* (raccolta in nove libri di dispute che si fingono avvenute a mensa nel circolo degli amici di Plutarco) e anche nel *Convivium septem sapientium* (dialogo infarcito di sentenze dei leggendari sette savi), come pure, naturalmente, in altri opuscoli.

È poi da deplorare la perdita di quei non pochi opuscoli elencati nel cosiddetto catalogo di Lampria (che invero è semplicemente l'indice di una biblioteca ignota: v. la prefaz. all'ediz. teubneriana dei *Moralia* di Paton, Pohlenz etc.) che trattavan di filosofia e molto contribuirebbero a una piena cognizione del pensiero plutarcheo. E riguardo alla maggior parte di essi non vi sono motivi per crederli pseudepigrafi.

Di metafisica e cosmologia trattavano il Ποῦ εἰσιν αἱ ἰδέαι, il Πῶς ἡ ὕλη τῶν ἰδεῶν μετείληφεν (è ben naturale che il platonico Plutarco, il quale nelle opere pervenuteci parla poco delle idee, ne avesse pur fatto argomento di studi speciali), il Περὶ τοῦ γεγονέναι κατὰ Πλάτωνα τὸν κόσμον (diretto certamente contro l'interpretazione senocratica della cosmologia del *Timeo*), il Περὶ ὕλης, il Περὶ τῆς Πέμπτης οὐσίας. Autentica sarà stata anche la Διάλεξις περὶ τῶν δέκα κατηγοριῶν, della quale qualcuno par dubitare (Plutarco, sebbene certamente non amasse molto le ricerche logiche, tuttavia aveva famigliarità con Aristotele). Nei libri aritmologici Πότερον ὁ περισσὸς ἀριϑμὸς ἢ ὁ ἄρτιος ἀμείνων e Περὶ μονάδων si manifestava poi la tendenza pitagorizzante di lui. Il catalogo nomina anche un Περὶ εἱμαρμένης βιβλία β′ (indubbiamente non identico al breve scritto spurio Περὶ εἱμαρμένης giunto a noi) e il Περὶ μαντικῆς ὅτι σῴζεται κατὰ τοὺς Ἀκαδημαϊκούς, citato erroneamente anche una seconda volta col titolo Περὶ τοῦ μὴ μάχεσϑαι τῇ μαντικῇ τὸν Ἀκαδημαϊκὸν λόγον. Di psicologia trattavano, oltre al Περὶ ψυχῆς, anche lo scritto Ὅτι ἄφθαρτος ἡ ψυχή (che forse era semplicemente una parte di quello citato al n. 177 col titolo Γγῶθι σαυτὸν καὶ εἰ ἀθάνατος ἡ ψυχή) e il Περὶ αἰσθήσεων.

Al problema della conoscenza e alla scepsi erano dedicati il Πῶς κρινοῦμεν τὴν ἀλήθειαν, il Τί τὸ συνιέναι, l'Ὅτι οὐδὲν ἔστι συνιέναι e l'Εἰ ἄπρακτος ὁ περὶ πάντων ἐπέχων, come pure il Περὶ Πύρρωνος δέκα τόπων. La posizione del platonismo di fronte allo scetticismo doveva essere oggetto del Περὶ διαφορᾶς τῶν Πυρρωνείων καὶ Ἀκαδημαϊκῶν, e parimenti del Περὶ τοῦ μίαν εἶναι τὴν ἀπὸ τοῦ Πλάτωνος Ἀκαδημίαν (in quest'ultima opera, evidentemente, Plutarco, del quale è ben nota la vena scetticizzante, cercava di mostrare che anche l'Accademia nuova di Arcesilao e Carneade era stata fedele alla tradizione platonica). Rientravano certamente nel quadro della polemica antistoica di cui i suddetti tre opuscoli conservati ci danno un saggio i 5 libri del Περὶ δικαιοσύνης πρὸς Χρύσιππον (Catal. 59), il Περὶ συνηθείας πρὸς τοὺς Στωικούς (Catal. 78), il Περὶ τοῦ πρώτου ἑπομένου πρὸς Χρύσιππον (Catal. 152), il Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν πρὸς τοὺς Στωικούς (Catal. 154); e ancora sono da menzionare le Αἰτίαι τῶν περιφερομένων Στωικῶν (Catal. 149).

Contro gli epicurei si dirigevano il Πρὸς τὴν τοῦ Ἐπικούρου ἀκρόασιν περὶ θεῶν (Catal. 80), il Περὶ Ἐπικουρείων ἐναντιωμάτων (parallelo al Περὶ τῶν Στωικῶν ἐναντιωμάτων di cui sopra), il Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν πρὸς Ἐπίκουρον (Catal. 133) (parallelo all'analoga trattazione rivolta agli Stoici, Catal. 154), il Περὶ βίων (o si deve leggere βίου?) πρὸς Ἐπίκουρον (Catal. 159).

Plutarco si era occupato poi anche dei filosofi presocratici, nel Περὶ τῶν πρώτων φιλοσοφησάντων καὶ τῶν ἀπ'αὐτῶν (Catal. 184), nei dieci libri Εἰς Ἐμπεδοκλέα (Catal. 43), nel Περὶ τοῦ τί ἔδοξεν Ἡρακλείτῳ (Catal. 205), – come pure di Socrate (Περὶ τῆς τοῦ Σωκράτους καταψηφίσεως [Catal. 190] e Ἀπολογία ὑπὲρ Σωκράτους [Catal. 189]: che il personaggio gli fosse caro è provato dal *De genio Socratis*, che possediamo) e dei Cirenaici (Περὶ Κυρηναίων [Catal. 188]).

Altre composizioni perdute erano di carattere etico: il Τίς ἄριστος βίος (Catal. 199) trattava verisimilmente la questione già impostata da Aristotele, e sviluppata poi da Dicearco, circa la preferenza da dare alla «vita contemplativa» o alla «vita pratica». Interessantissimi, d'altra parte, son due titoli da cui si rileva che Plutarco aveva conoscenza della produzione di Dione da Prusa. Lo scritto Ὁ πρὸς Δίωνα ῥηθεὶς ἐν Ὀλυμπίᾳ (Catal. 204) dovette essere la trascrizione di un discorso pronunciato dal Nostro in Olimpia per criticare appunto il Crisostomo; ed è poi registrata anche una Διάλεξις πρὸς Δίωνα (Catal. 227: resta il dubbio che si tratti di una duplicazione del titolo 204). Del resto, che vi siano state relazioni fra Pl. e Dione non è punto inverosimile (CHRIST-SCHMID, *Gesch. d. griech. Lit.* II 1, 1 (nella trattazione su Plutarco).

Il Catalogo ci conferma che Plutarco, il quale vien considerato

Questo scrittore famoso, versatile e influente[288] an-

---

da molti piú che altro come un moralista, aveva in realtà esteso la sua attività di scrittore a quasi tutti i campi della filosofia. – *R. D. R.*].

[288] Eunapio *v. soph. prooem.* 2 lo schiama ϑειότατος, φιλοσοφίας ἀπάσης ἀφροδίτη καὶ λύρα. Con minor entusiasmo si esprime il suo discepolo Tauro in Gell. *N. A.* I 26, 4: *Plut. noster, vir doctissimus ac prudentissimus.* Plutarco fu uno scrittore straordinariamente fecondo. Questa sua fecondità era però facilitata dal fatto che, secondo le consuetudini della filosofia popolare di allora, desumeva molte cose dai predecessori; e che non badava a evitare ripetizioni né prendeva troppo sul serio le contraddizioni; e che era d'altra parte un oratore abile e piacevole, ma non uno storico critico, né un filosofo originale. Possediamo di lui 50 biografie e 83 altre opere e trattati, in gran parte di filosofia o di storia, insieme ai framm. di 24 opere di vario argomento. Parecchie biografie e trattati sono menzionati da lui e da altri (Volkmann I 103 sg.); nell'elenco attribuito a suo figlio Lampria, che non è conservato neanche al completo, ed è in realtà un prodotto bizantino (*ibid.* 108 sg., Diels *Doxogr.* 27), si trovano nominate altre 7 biografie e circa 90 opere filosofiche varie. Non si può decidere ormai quante di queste fossero autentiche; tra le opere conservate intere o frammentarie il Volkmann I 116 sgg. contesta, oltre ai *Placita* (per i quali si cfr. Diels *Doxogr.* 45 sgg., 64 sgg.; *ibid.* 156 anche circa gli Στρωματεῖς utilizzati da Eusebio), l'autenticità delle seguenti, per lo piú a ragione: *De libidine et aegritudine*; *De parte an facultate animi affectibus subiecta*; *De fluviis*; *Parallela minora*; *Vitae decem oratorum*; *De metris*; *Proverbia Alexandrina*; *De nobilitate* (di cui Bernays, *Dial. d. Arist.* 140); *De vita et poesi Homeri* (cfr. Diels, *Doxogr.* 88 sgg., il quale rifiuta come il V. anche la paternità di Porfirio); *Amatoriae narrationes*; *Consolatio ad Apollonium*; *De fato*; *De musica*; *De puerorum educatione*; *De vitando aere alieno*; *VII sapientium convivium*; *Regum et imperatorum apophtegmata*; *Apophtegmata Laconica*; *Lacaenarum apophtegmata*; *Instituta Laconica.* Il V. difende *De garrulitate* e *De amore prolis* (quest'ultima solo come riassunto) mentre si astiene dal giudizio a proposito del trattato *De stoicorum repugnantiis* (che io considero senz'altro autentico) e (II 341) *De Herodoti malignitate.* Il framm. 7 *De anima* appartiene certo al neoplatonico Plutarco, a cui anche Volkmann, I xii sg. è disposto a lasciarlo; il framm. π. ἀσκήσεως conservatoci in siriaco e studiato da Gildemeister e Bücheler *Rh. Mus.* N. F. XXVII 520 sgg., è giustamente attribuito da questi studiosi a Plutarco. – L'ipotesi del Siefert (*Commentatt. philologae Jenens.* VI, 1896, pp. 96-119), formulata sulla base di alcuni trattati minori, che le opere autentiche non furono pubblicate tutte da Plut. stesso, bensí in parte postume, non è da escludersi, ma certo difficile da provare; ma ciò non riguarda la nostra esposizione.

178 novera se stesso tra gli | accademici [289], non solo, ma espone anche di preferenza le sue opinioni partendo dall'interpretazione di passi platonici [290]. In Platone, di 179 cui si fa interprete, egli sa | ritrovare anche ciò che risale indubbiamente a un'origine piú recente [291], e non osa contraddire direttamente il maestro venerato neanche in cose di minore importanza [292]; si ritiene invece in do-

---

[289] *Qu. conv.* IX 12, 2. *De fac. lunae*, 6, 1, p. 922.

[290] Ad es. nelle *Quaestiones Platonicae*; *De animae procreatione in Timaeo.*

[291] Cosí le dieci categorie aristoteliche sarebbero accennate in *Tim.* 37 A (*an. procr.* 23, p. 1023); similmente spesso.

[292] Plut. esprime in ogni occasione la propria ammirazione per Platone; sorvolando sugli altri passi basterà citare *qu. conv.* VIII 1, 2. Di piú in GRÉARD, *op. cit.* 70; VOLKMANN, II 8 sgg. Accanto a Plat. ha grande stima di Senocrate (VOLKMANN II 13 sg.); troveremo tosto esempi della sua dipendenza da quest'ultimo.

[L'influsso di Senocrate su Plutarco è notevolissimo (cfr. in particolare il libro fondamentale cit. di R. HEINZE, *Xenokrates*, 1892). Da quello è in parte ispirata la demonologia del Cheronese (v. anche DEL RE, *Il dialogo sull'estinzione degli oracoli di Plutarco* cit.), come pure la tendenza pitagorizzante di lui. Una tale ispirazione si associa bene col prevalente influsso posidoniano, giacché Posidonio, stoico platonizzante, si ricongiunge per piú rispetti all'indirizzo senocratico del platonismo. Ma d'altra parte Plutarco apprezzava molto e ammirava anche Carneade, al quale si rifaceva nel professare una scepsi molto piú moderata, sí, che non quella del fondatore della terza Accademia, ma pur tutt'altro che insignificante nel suo pensiero. Plutarco, a quanto pare, stimava che l'indirizzo carneadico non implicasse affatto una deviazione dal platonismo genuino, e che l'Accademia, da Plutarco in poi, fosse stata sempre una. Ed è significativo l'elogio dato a Carneade stesso nelle *Quaestiones convivales*, quale « adepto » dei misteri platonici – cfr. *Quaest. conv.* VIII 1, dove si narra come Plutarco e i suoi amici fossero riuniti per celebrare il natalizio di Platone: Floro, in tale occasione, οὐδὲ Καρνεάδην ἀπαξιοῦν ἔφη μνήμης ἐν τοῖς Πλάτωνος γενεϑλίοις, ἄνδρα τῆς ’Ακαδημείας εὐκλεέστατον ὀργιαστήν. In ogni caso, bisogna guardarsi dal trattar Pl. come un neoplatonico in anticipo, e anche dal ravvicinarlo troppo, in questo senso, a un Numenio (v. *infra*); e non sono d'accordo col Doevick (*Le platonisme de Plutarque*: v. nota bibliografica), il quale vuol che Pl. non sia stato un seguace del platonismo ufficiale e che la filosofia di lui sia una soteriologia preludente a un futuro misticismo. Il Cheronese, pur essendo in tante cose infedele a Platone e introducendo nel proprio pensiero motivi in parte nuovi, vere di prender le difese delle sue sentenze, anche quando deve rinunciare a una dimostrazione esauriente della loro verità [293]. Egli assume dunque verso di lui la stessa posizione che a quel tempo tutti i platonici pretendevano di avere rispetto a Platone e i peripatetici rispetto ad Aristotele. Per quanto riguarda le rimanenti scuole filosofiche, si oppone in qualità di platonico non solo alla epicurea, le cui opinioni morali e religiose lo offendono profondamente, ma anche alla stoica [294]. Si nota però subito che nemmeno il suo platonismo è libero da quell'eclettismo che da Antioco in poi aveva messo radici tanto profonde nella scuola accademica. Mentre combatte gli stoici e gli epicurei, è invece in rapporti amichevoli con | la scuola peripatetica e con la neopitagorica [295], 180

---

come l'accentuato dualismo metafisico, e assumendo anche aspetti di filosofo eclettizzante, pretende tuttavia di seguire regolarmente la tradizione dell'Accademia, e svolge speculazioni che non si assommano semplicemente in un messaggio di salvezza ma trattano di etica e anche di metafisica con ampie e varie dispute razionali. – *R. D. R.*].

[293] Ad es. *Qu. conv.* VII 1, 3, 24, dove la difesa dell'ipotesi platonica (di cui *Sto. rep.* 29, p. 1047) che la bevanda non vada nello stomaco ma nei polmoni, si conclude con queste parole significative: τὸ δ' ἀληθὲς ἴσως ἄληπτον ἔν γε τούτοις· καὶ οὐκ ἔδει πρὸς φιλόσοφον δόξῃ τε καὶ δυνάμει πρῶτον οὕτως ἀπαυθαδίσασθαι περὶ πράγματος ἀδήλου καὶ τοσαύτην αἰτιολογίαν ἔχοντος.

[294] Contro gli Epicurei sono diretti, come è noto, i tre trattati: Ὅτι οὐδὲ ζῆν ἔστιν ἡδέως κατ' Ἐπίκουρον, Πρὸς Κολώτην e Εἰ καλῶς εἴρηται τὸ λάθε βιώσας; contro gli stoici il Περὶ στωϊκῶν ἐναντιωμάτων, il Περὶ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν e la Σύνοψις τοῦ ὅτι παραδοξότερα οἱ Στωϊκοὶ τῶν ποιητῶν λέγουσιν, probabilmente il riassunto di un trattato maggiore andato perduto. La sua polemica contro i due sistemi pervade tutte le sue opere; ne troveremo numerosi esempi, ma vedremo nello stesso tempo che non si è sottratto tuttavia alla influenza stoica. [Nella Stoa, particolarmente gli ripugnava il panteismo, per cui la divinità veniva confusa con la natura, e i numi ridotti a forze insite negli oggetti materiali; gli ripugnava la dottrina morale dell'apatia, da lui considerata come inumana e dannosa, e gli spiaceva anche il risoluto dogmatismo filosofico. – *R. D. R.*].

[295] Per quanto Plut. citi spesso Aristotele, lo combatte

pur sempre in punti subordinati, mentre, come vedremo, accoglie non poche sue definizioni importanti, soprattutto nella psicologia e nell'etica. Quanto riporta da lui e da Teofrasto consiste, è vero, in notizie isolate, come osserva il Volkmann II 17 sgg., e non basta a provare un'esatta conoscenza delle opere aristoteliche, alcune delle quali gli erano però certamente note. Ma anche la filosofia peripatetica ha esercitato il suo influsso su Plut. (il Volkmann lo contesta, pare, in II 17, ma lo ammette poi a p. 96), come apparirà dai richiami che citeremo piú oltre, qualunque sia la via attraverso la quale quell'influsso possa aver agito. Certo non c'è da fidarsi dello Ps. Lampria, che gli assegna opere sulle *Categorie* aristoteliche e sui *Topica*. Dal pitagorismo invece, come si presentava nella scuola neopitagorica, ha desunto molte delle sue opinioni piú importanti, ed egli stesso si richiama spesso a quella fonte, ad es. *De Is.* 25 p. 360; *ibid.* c. 30; c. 48. 75. *De an. procr.* 12, 2 p. 1017. *Ibid.* 14, 1; 17, 1. *Sto. rep.* 32, p. 1049. [Il pitagorismo di Plutarco è tuttavia esente da tendenze superstiziose o da quegli eccessi dell'aritmetica mistica, che caratterizzano, per esempio, un Nicomaco. Egli certo ammetteva il valore metafisico dei numeri e dava importanza alla dottrina dell'armonia, come si vede particolarmente dal *De animae procreatione in Timaeo*, dove dottamente è spiegata la struttura armonica di quella composizione di ingredienti che Dio operò nella cosmogonia. Nel *De E* e nel *De defectu oraculorum* si parla della virtú della pentade. Si noti però che nello stesso dialogo *De E* l'interpretazione dell'E come indicante il numero 5 è messa da parte, e cede il posto ad un'esegesi metafisica della lettera. E Plutarco, com'è noto, dice proprio in quel dialogo che egli da giovinetto attendeva τοῖς μαθήμασιν ἐμπαθῶς (il che certamente indica qui entusiasmo, non soltanto per la matematica in generale, ma anche per l'aritmologia pitagorica), ma poi temperò questo suo ardore, riconoscendo l'opportunità di attenersi al μηδὲν ἄγαν, cioè di esser moderato in tutto, come allievo dell'Accademia (ἐν 'Ακαδημείᾳ γενόμενος). Questo passo corrisponde a quanto si constata in generale nel legger Plutarco. Il suo pitagorismo è temperato dalla sua εὐλάβεια neoaccademica, cosí come l'influsso senocratico del suo platonismo è attenuato da quello di Carneade. Quanto all'influsso peripatetico, se è proprio eccessiva l'osservazione di Ritter-Preller (*Hist. phil. graeco-rom.* p. 513) che Plutarco in buona parte della sua filosofia « *Platonem et Aristotelem promiscue sequitur* », resta d'altra parte indiscutibile l'importanza dell'influsso stesso, anzitutto nella morale, e anche altrove. Nel *De defectu oraculorum* il discorso conclusivo di Lampria sulla causazione naturale dei fenomeni è peripateticamente ispirato. E che Plutarco avesse buona conoscenza del pensiero aristotelico, credo non si possa negare: nello stesso *De defectu oraculorum* son discussi punti importanti della cosmologia di Aristotele (v. R. Del Re *o. c.*). Piú opere dello Stagirita (come il *De caelo* e l'*Ethica Eudemia*) devono essere state conosciute da Plutarco direttamente: e quanto all'*Organon*, non

ed egli stesso dimostra col proprio concetto della filosofia la sua affinità con gli eclettici contemporanei, anche a prescindere dalle singole teorie che esamineremo in seguito. Egli si trova infatti d'accordo con filosofi come Cicerone e come gli stoici recenti nel riconoscere che il compito principale della filosofia va ricercato nella sua efficacia morale. I filosofi principianti, dice, rivolgono la loro attenzione alle sottigliezze della dialettica o agli studi pretensiosi dei fisici, oppure fanno collezioni di racconti e aforismi; chi invece è arrivato a formarsi un sano giudizio delle cose, cerca quegli insegnamenti che agiscono sulla nobiltà del carattere, e non mirano all'esterno, bensí all'interno[296]. Gli uomini appaiono a lui, come ad altri filosofi dell'epoca[297], quasi degli ammalati bisognosi di cure continuate, e la filosofia è l'arte medica che può prestare tali | cure[298]. 181
Benché non voglia dunque disconoscere il valore della conoscenza in se stessa[299], si sente tuttavia attirato spe-

---

vi è ragione di stimare falsa l'attribuzione al Nostro di scritti sulle Κατηγορίαι e sui Τοπικά.

Si son riscontrate nella produzione di Plutarco anche tracce di Dicearco (cfr. il *De defectu oraculor.*, e in proposito Hirzel *Dialog*, e Del Re *o. c.*). – *R. D. R.*].

[296] *De prof. in virt.* 7, p. 78 sg. Similmente l'opera apocrifa *De educ. puer.* 10, p. 7. Cfr. *Adv. Col.* 3, 6, p. 1108.

[297] Egli stesso menziona, *Coh. ira* 2, p. 453, il detto di Musonio riportato nella 1ª sez. 773, 2^3. *Ibid.* 590, 3; 722, 3; 740, 3, e piú oltre 237, 3; 409, 1, 3ª ed., si trovano pensieri simili di Filone Lariss., Seneca, Epitteto, M. Aurelio e Filone Aless.

[298] *Coh. ira l. cit.* cfr. *De garrul.* c. 2, p. 502. *Adv. Col.* 3, 6. *De superst.* 1, 3, p. 164 sg. *Animine an corp. affect.* 3, p. 501. *De garrul.* 1, p. 502 e altrove. [Dell'attività che Plutarco svolse come « medico delle anime » e direttore spirituale hanno trattato ampiamente il Gréard, il Lévêque, la Favre, lo Hartman (v. bibliogr.). Egli rassomiglia per questo rispetto a Seneca, a Musonio, a Cornuto, a Epitteto: ma è piú amabile di certi stoici, e non ne ha il severo cipiglio. E la sua ἰατρεία è fondata in una fine psicologia. – *R. D. R.*].

[299] *N. p. suav. vivi* 10, 1, p. 1093: αὐτῆς δὲ τῆς ἀληθείας ἡ μάθησις οὕτως ἐράσμιόν ἐστι καὶ ποθεινόν, ὡς τὸ ζῆν καὶ τὸ εἶναι διὰ τὸ γινώσκειν.

cialmente verso i problemi che riguardano la vita morale; e come nelle sue opere di storia mette volentieri in rilievo l'utilità pratica di questa[300] e mira soprattutto alla descrizione dei caratteri, cosí si è dedicato, scrivendo di filosofia, preferibilmente ad argomenti morali, toccando invece soltanto di sfuggita la dialettica; e quanto ha scritto di fisica riguarda solamente singoli punti ed è piuttosto prova della sua erudizione che del suo profondo interesse per lo studio della natura. Egli dedica qualche attenzione soltanto a poche questioni metafisiche e antropologiche, piú che altro per la loro importanza etica e religiosa[301]. E come non di rado avviene

---

[300] Ad es. *Nic.* 1 verso la fine; *Aemil. P.* c. 1.

[301] [Questa affermazione dello Zeller è un po' eccessiva. Plutarco, aveva, come si è già detto sopra, un interesse vivo anche per la metafisica e la cosmologia, secondo che si vede dalle sue speculazioni sull'essere di Dio (*De E ap. Delph.*), sui due principi cosmici (*De Iside*, *De animae procreatione in Tim.*), sulla ψυχογονία, sul problema dell'eternità o genesi temporale del mondo. Nelle *Quaestiones platonicae*, oltre che nel *De animae procreatione*, figurano argomenti di pura filosofia teoretica, relativi a punti difficili del platonismo: e tra le *Quaestiones convivales* troviamo anche una disputa sul concetto ὅτι ὁ θεὸς ἀεὶ γεωμετρεῖ. E delle opere perdute buona parte erano appunto di soggetto metafisico (sulle idee, sui numeri, sul libero arbitrio, sul fato, etc.). Quanto alla fisica, bisogna dire che il Cheronese, se ebbe il torto di non essere un ricercatore personale, mise però nelle dispute attinenti a questo campo un impegno eccedente la mera erudizione e anche eccedente gli interessi etico-religiosi: il dialogo *De facie in orbe lunae*, sulle macchie lunari, non si risolve tutto in un preambolo alla demonologia del mito finale, ma appare impostato come opera propriamente scientifica e con serietà (tanto che ebbe nell'età moderna persino l'onore di un commento di Keplero). Che Plutarco, nelle cose scientifiche, non attingesse a esperienze proprie, ma a libri, è difetto comune a lui e a tanti altri scrittori antichi di queste materie: ma in ogni caso anche il *De primo frigido* e le *Quaestiones naturales* attestano quanto veracemente egli fosse appassionato della natura. Tra i Προβλήματα συμποσιακά dedicati a cose scientifiche ve ne son certo di frivoli (p. es. διὰ τί βρωτικώτεροι γίγνονται περὶ τὸ μετόπωρον, *Quaest.* c. 2, 2; διὰ τί τῶν ἀκροκορδάκων λεγομένων οἱ σφόδρα μεθύοντες ἧττον παρακινητιμοί εἰσιν, *Q.* c. 3, 8, etc.), ma altri sono importanti.

Per questo fervor d'interessi dottrinali anche non etici, Plu-

che al predominio della prassi di fronte alla teoria pura faccia riscontro un atteggiamento scettico, cosí si può notare anche in Plutarco qualche accenno a questo atteggiamento [302]. Già alcuni tra i fenomeni naturali sono per lui talmente incomprensibili, che il filosofo fa bene ad astenersi dal dare un giudizio [303]; e questa cautela è, secondo lui, ancor piú necessaria quando si tratti delle cose divine. Molte volte non siamo in grado di spiegare neanche ciò che abbiamo davanti agli occhi: come potremmo credere di capire ancor meglio ciò che è sopra di noi? Come | potremmo noi uomini parlare degli dèi 182
con piú sicurezza di quanto i profani possano parlare di musica o di medicina? [304]. Plutarco prende perciò le difese di Arcesilao e dei suoi princípi, riconosce che l'astensione dal giudizio non è altro che una lodevole precauzione, dichiara che gli avversari della scepsi accademica non

---

tarco si distingue, pur essendo certo anche lui prevalentemente un moralista, da un Epitteto, o da un Marco Aurelio, e oltrepassa anche Seneca, che pure ci ha lasciato quelle *Quaestiones naturales* con cui gli scritti scientifici di Plutarco hanno tanta affinità. Ed è infine da ricordare come la veduta del Gréard, il quale trattava l'etica plutarchea quale psicologia precettistica puramente o quasi puramente empirica, sia piuttosto inadeguata, giacché quell'etica, come ammoniva il Volkmann, si collega strettamente con una « filosofia prima », di stampo platonico, consapevolmente professata. – *R. D. R.*].

[302] Anche in questo l'aveva preceduto Ammonio con la sua cautela neoaccademica (*Qu. conv.* IX 14, 7, 1).

[303] Conclude con queste parole la sua dissertazione *De primo frig.* c. 23, p. 955: ταῦτα, ὦ Φαβωρῖνε, τοῖς εἰρημένοις ὑφ' ἑτέρων παράβαλλε. κἂν μήτε λείπηται τῇ πιθανότητι μήτε ὑπερέχῃ πολύ, χαίρειν ἔα τὰς δόξας τὸ ἐπέχειν ἐν τοῖς ἀδήλοις τοῦ συγκατατίθεσθαι φιλοσοφώτερον ἡγούμενος. Cfr. anche *Def. orac.* 37 verso la fine, p. 430, e *supra*, nota 293.

[304] *De sera num. vind.* 4, p. 549: πρῶτον οὖν ὥσπερ ἀφ' ἑστίας ἀρχόμενοι πατρῴας, τῆς πρὸς τὸ θεῖον εὐλαβείας τῶν ἐν Ἀκαδημίᾳ φιλοσόφων, τὸ μὲν ὡς εἰδότες τι λέγειν περὶ τούτων ἀφοσιωσόμεθα. πλέον γάρ ἐστι τοῦ περὶ μουσικῶν ἀμούσους καὶ πολεμικῶν ἀστρατεύτους διαλέγεσθαι τὸ τὰ θεῖα καὶ τὰ δαιμόνια πράγματα διασκοπεῖν ἀνθρώπους ὄντας ecc. Se il profano (ἰδιώτης) non può giudicare le operazioni del medico, tanto meno l'uomo potrà giudicare le decisioni di Dio. Similmente c. 14.

sono riusciti a confutarla e che soprattutto non si è dimostrato che essa renda impossibile l'azione [305]. Ad uno sviluppo maggiore di questo atteggiamento scettico dovevano però opporsi sia la sua dipendenza da Platone e dai pitagorici, sia le sue stesse esigenze etiche [306].

Religiosità di Plutarco. – Queste esigenze favoriscono,
però, tanto piú l'influsso dell'elemento religioso, per il
cui predominio Plutarco si distingue da tutti i suoi
predecessori nella scuola platonica. Se la filosofia deve
servire alla vita morale, questa si realizza secondo Plu-
183 tarco nella pietà e | nella conoscenza di Dio; e come è
un vero sacerdote di Dio soltanto colui che ne intuisce
profondamente l'essenza [307], cosí la filosofia raggiunge a

---

[305] *Adv. Col.* 26, p. 1121 sg. *Ibid.* 29, 1. [A proposito di Arcesilao, e della polemica fra lui e gli Stoici, cfr. anche il *De Stoicorum repugnantiis*, 47 p. 1057 A sgg.; e v. anche POHLENZ, *Die Stoa*, I, p. 174 = tr. it. I, p. 347 sg. – *R. D. R.*].

[306] Ciò appare oltre tutto nel passo dell'opera contro Colote. Dopo che Plut. si è espresso nel modo testé riferito, afferma, 27, 5: ἀλλ' «ἀδύνατον τὸ μὴ συγκατατίθεσθαι τοῖς ἐναργέσι»... τίς οὖν κινεῖ τὰ πεπιστευμένα καὶ μάχεται τοῖς ἐναργέσιν; οἱ μαντικὴν ἀναιροῦντες καὶ πρόνοιαν ὑπάρχειν θεῶν μὴ φάσκοντες μηδὲ τὸν ἥλιον ἔμψυχον εἶναι μηδὲ τὴν σελήνην, οἷς πάντες ἄνθρωποι θύουσι· ecc. Dove il bisogno di fede e l'autorità sono talmente pronunciati che si pretende, per l'anima degli astri e la superstizione delle profezie, l'immediata certezza dell'evidenza, abbiamo a che vedere naturalmente con un modo di pensare che è ben lontano da quello di un Arcesilao o di un Carneade. Fare di Plut. (e del suo maestro Ammonio) un rinnovatore della scepsi (SEPP, *Pyrrhon. Stud.* 115 sg.), vuol dire attribuire un'importanza esagerata ad un elemento relativamente secondario della sua filosofia, e chiudere gli occhi davanti ai motivi decisivi di questa. [La posizione di Plutarco, in fatto di scetticismo, forse somiglia alquanto a quella di Filone Larisseo, che ebbe un orientamento intermedio fra lo scetticismo marcato di Carneade e l'eclettismo dogmatico di Antioco d'Ascalona. In Plutarco, come già in Filone, il motivo scettico è temperato dalla forte accentuazione del concetto di πιθανόν. E la convinzione, che certo Plutarco professava, della fedeltà dell'indirizzo neo-accademico all'originaria tradizione platonica era stata espressamente proclamata appunto da Filone (cfr. Cic. *Acad. pr.* I 4,13). – *R. D. R.*].

[307] *De Is.* 3, p. 352: Iside sarebbe la sapienza che mostra la di-

sua volta la meta suprema nella teologia[308]; una filosofia invece che avvia gli uomini all'indifferenza verso gli Dei, come quella epicurea, toglie loro proprio ciò che è fonte della massima tranquillità e beatitudine[309]. Per parte sua, Plutarco non perde mai di vista la religione, mentre fa della filosofia; le questioni piú importanti sono per lui quelle che concernono Dio e i rapporti dell'uomo con Dio; la sua maniera di trattarne segue però continuamente l'indirizzo segnato in precedenza sia da Platone e dall'Accademia antica, sia dal neopitagorismo. Un puro e dignitoso concetto di Dio, una visione dualistica del mondo e, in connessione con essa, la fede nelle rivelazioni di Dio e in creature che le trasmettono: ecco i tratti piú salienti della teologia di Plutarco.

---

vinità ai veri ἱεραφόροι e ἱερόστολοι: οὗτοι δέ εἰσιν οἱ τὸν λόγον περὶ θεῶν πάσης καθαρεύοντα δεισιδαιμονίας καὶ περιεργίας ἐν τῇ ψυχῇ φέροντες. Un vero Ἰσιακὸς sarebbe ὁ τὰ δεικνύμενα καὶ δρώμενα περὶ τοὺς θεοὺς τούτους... λόγῳ ζητῶν καὶ φιλοσοφῶν περὶ τῆς ἐν αὐτοῖς ἀληθείας. Cfr. *ibid.* c. 68.

[308] *Def. or.* 2, p. 410: φιλοσοφίας θεολογίαν ... τέλος ἐχούσης. [Ciò non vuol dire, però, che la filosofia, secondo Plutarco, debba risolversi in una teosofia. L'affermazione φιλοσοφίας τέλος θεολογία, posta in bocca a Cleombroto, personaggio del *De defectu oraculorum*, vien poi completata dal discorso che nello stesso dialogo fa Lampria, il quale dichiara la necessità di accertare anche le cause meccaniche delle cose, oltre alla loro causazione finalistica dipendente in modo diretto da Dio. Dio è la causa ultima, ma vi è pure l'insieme delle αἰτίαι φυσικαί, che fungono da organo della ragione teleologica, e vanno prese nella debita considerazione. L'opinione di Plutarco, che è come una sintesi fra quella di Cleombroto e quella di Lampria, unisce dunque una visione teologica con una interpretazione naturale dei fenomeni. La filosofia culmina per lui ultimamente nella teologia, ma non si raccoglie in un semplice discorso su Dio e sui suoi fini, non è volta prevalentemente al soprannaturale, bensí rivolge ogni attenzione anche al mondo della natura. – *R. D. R.*].

[309] Come afferma energicamente Plut. *n. p. suav. vivi*, c. 20-23 p. 1100 sg.

La divinità. – Nessun filosofo ha, a detta di Plutarco,
concetti tanto sani circa la divinità quanto Platone[310];
egli stesso si attiene perciò alle sentenze platoniche, salvo
che le intende, in complesso, come erano intese allora
nella scuola neopitagorica. Dio è il vero essere, e perciò
184 l'Ente eterno, di cui non possiamo dire | se non che *è*;
l'Ente unitario cui sono estranee la pluralità e la divisibilità[311];
l'Ente che basta a se stesso ed è superiore ad
ogni bisogno[312]; egli è il bene che racchiude in sé ogni
perfezione[313] e, beneficando senza invidia, si comunica
a tutti[314]; è la ragione il cui governo previdente si estende
ad ogni cosa[315]. In virtú di questa sua natura puramente

---

[310] *Def. or.* 47 sg. p. 435 sg.: di solito si trascura o, come i fisici, Dio per le cause naturali delle cose, o, viceversa, come i poeti, queste per amore di quello; αὐτὸς δὲ πρῶτος ἢ μάλιστα τῶν φιλοσόφων ἀμφοτέρας ἐπεξῆλθε, τῷ μὲν θεῷ τὴν ἀρχὴν ἀποδιδοὺς τῶν κατὰ λόγον ἐχόντων, οὐκ ἀποστερῶν δὲ τὴν ὕλην τῶν ἀναγκαίων πρὸς τὸ γινόμενον αἰτιῶν.

[311] *De Ei* 19, p. 392: l'ὄντως ὄν sarebbe soltanto l'ἀΐδιον κ. ἀγένητον κ. ἄφθαρτον, ᾧ χρόνος μεταβολὴν οὐδὲ εἷς ἐπάγει. Cosí sarebbe Dio (c. 20): εἷς ὢν ἑνὶ τῷ νῦν τὸ ἀεὶ πεπλήρωκε, καὶ μόνον ἐστὶ τὸ κατὰ τοῦτον ὄντως ὄν, οὐ γεγονὸς οὐδ' ἐσόμενον ecc. οὕτως οὖν (quale ὄντως ὂν) αὐτὸ δεῖ σεβομένους ἀσπάζεσθαι καὶ προσαγορεύειν, ἢ καὶ νὴ Δία, ὡς ἔνιοι τῶν παλαιῶν, ἕν. οἱ γὰρ πολλὰ τὸ θεῖόν ἐστιν, ὡς ἡμῶν ἕκαστος ... ἀλλ' ἓν εἶναι δεῖ τὸ ὄν, ὥσπερ ὂν τὸ ἕν. A ragione lo si chiama quindi 'Α-πόλλων. (Cfr. p. 78 n. 142 e Parte III vol. I, 337^5 n. 6). τὸ δὲ ἓν εἰλικρινὲς καὶ καθαρόν· ἑτέρου γὰρ μίξει πρὸς ἕτερον ὁ μιασμός. *Ibid.* c. 17: εἶ, φαμέν, ὡς ἀληθῆ καὶ ἀψευδῆ καὶ μόνην μόνῳ προσήκουσαν τὴν τοῦ εἶναι προσαγόρευσιν ἀποδιδόντες. *De Is.* 77, p. 382: ἄκρατον γὰρ ἡ ἀρχὴ καὶ ἀμιγὲς τὸ πρῶτον καὶ νοητόν.

[312] *Comp. Arist. c. Cat.* 4: ἀπροσδεὴς μὲν γὰρ ἁπλῶς ὁ θεός.

[313] *De Is.* 53, p. 372: Iside sarebbe τὸ τῆς φύσεως θῆλυ ... ἔχει δὲ σύμφυτον ἔρωτα τοῦ πρώτου καὶ κυριωτάτου πάντων, ὃ τἀγαθῷ ταὐτόν ἐστι per cui è detta anche c. 54 τὸ ὂν καὶ νοητὸν καὶ ἀγαθόν. *Def. or.* 24, p. 423: ἀγαθὸς γὰρ ὢν τελέως, οὐδεμιᾶς ἀρετῆς ἐνδεής ἐστιν. Cfr. p. 170.

[314] *N. P. suav. v.* 22, p. 1102. *De adulat.* 22, p. 63 F.

[315] *De Is.* 67: la divinità sarebbe un ἄνουν e ἄψυχον e gli dei dei vari popoli non sarebbero che denominazioni diverse ἑνὸς λόγου ταῦτα κοσμοῦντος καὶ μιᾶς προνοίας ἐπιτροπευούσης καὶ δυνάμεων ὑπουργῶν ἐπὶ πάντας τεταγμένων.

spirituale, Dio è sottratto a ogni mutamento e ad ogni immediato contatto con le cose terrene e caduche[316]. Nulla è quindi in piú flagrante contraddizione col giusto concetto di Dio che il confondere la divinità con le immagini sensibili che la rappresentano, il credere che oggetti inanimati, | opere di intagliatori e scalpellini, siano 185
dèi, l'adorare animali sacri, il credere agli indegni miti dei poeti che attribuiscono agli dèi tutte le umane debolezze, passioni e cattiverie[317]. Ma anche l'interpretazione fisica di questi miti, come erano in uso presso gli stoici, l'applicazione di nomi divini a elementi e prodotti della natura e, in genere, a cose corporee, limitate, mutevoli e caduche, contrasta talmente colla natura del divino che, come pensa Plutarco, si distingue a mala pena dal palese ateismo[318]. Dio non può essere insito nella materia e commisto a corpi che hanno principio e fine e soggiacciono a mille influenze e modificazioni; egli deve essere invece superiore alle vicende del mondo e perdurare costante nel suo essere eterno[319]. Certo, non bisogna

---

[316] *De Is.* 54: Osiride (il dio supremo) è λόγος αὐτὸς καθ' ἑαυτὸν ἀμιγὴς καὶ ἀπαθής. c. 62 concl. καθ' ἑαυτὸν ὁ τοῦ θεοῦ νοῦς καὶ λόγος ἐν τῷ ἀοράτῳ καὶ ἀφανεῖ βεβηκὼς εἰς γένεσιν ὑπὸ κινήσεως προῆλθεν. c. 75: il πρῶτος θεός vede senza essere veduto, c. 78: egli è ἀπωτάτω τῆς γῆς ἄχραντος καὶ ἀμίαντος καὶ καθαρὸς οὐσίας ἁπάσης φθορὰν δεχομένης. *Def. or.* 9, p. 414: [ὁ γὰρ θεὸν ἐγ]καταμιγνὺς ἀνθρωπίναις χρείαις οὐ φείδεται τῆς σεμνότητος οὐδὲ τηρεῖ τὸ ἀξίωμα καὶ τὸ μέγεθος αὐτῷ τῆς ἀρετῆς.

[317] *De superst.* 6, 10, p. 167, 170. *De Is.* 71, 76 concl. *Def. or.* 15, p. 418. *Pericl.* 39. *Pelop.* 16. Vedremo però che Plut. trova il modo di difendere tutto ciò, e particolarmente il culto degli animali egiziano.

[318] Cfr. *Sto. rep.* 38-40 p. 1051 sg. *C. notit.* 31, p. 1074 sg. *De Is.* 66. *Def. or.* 19, p. 420. Cfr. *De Ei* 21, p. 393.

[319] *Def. or.* 29, p. 426: non bisogna ridurre gli dei a correnti d'aria e forze elementari, né farli aderire al corporeo. κοινωνοῦντας αὐτῷ μέχρι φθορᾶς καὶ διαλύσεως ἁπάσης καὶ μεταβολῆς. *Ad princ. inerud.* 5, 1, p. 781: οὐ γὰρ εἰκὸς οὐδὲ πρέπον, ὥσπερ ἔνιοι φιλόσοφοι λέγουσι, τὸν θεόν ἐν ὕλῃ πάντα πασχούσῃ καὶ πράγμασι μερίας δεχομένοις ἀνάγκας καὶ τύχας καὶ μεταβολὰς ὑπάρχειν ἀναμεμιγμένον, ἀλλ' ὁ μὲν ἄνω που περὶ τὴν ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ οὕτω φύσιν ἔχουσαν

spingere quella trascendenza fino a cancellare ogni influsso di Dio sul mondo, fino a negare con Epicuro la provvidenza; il nostro filosofo non trova parole sufficientemente dure per esprimere, sulla desolazione e sull'as-
186 surdità di questo ateismo[320], | tutta la sua disapprovazione[321]. Non arriva ancora neanche alla trascendenza neoplatonica: Dio è concepito ancora come un essere personale[322], e l'idea piú pura di Dio non si esplica in una completa negazione dei concetti che se ne hanno comunemente, ma soltanto in una loro purificazione: non si ammette nel Dio supremo alcuna pluralità, alcuna finitudine, alcuna limitatezza, gli si attribuisce la massima perfezione morale e spirituale[323], ma non si tocca la particolarità personale della sua esistenza.

ἱδρυμένος ἐν βάθροις ἁγίοις ᾗ φησι Πλάτων (*Phaedr.* 254 B, *Leg.* IV 716 A) εὐθείᾳ περαίνει κατὰ φύσιν περιπορευόμενος. Ritroveremo la stessa polemica contro il panteismo stoico in Filone, il quale ha molti punti in contatto con Plut. Ma quest'ultimo non l'ha conosciuto, come vedremo dalle sue strane idee sull'ebraismo. Tutti e due affermano quindi, indipendentemente l'uno dall'altro, opinioni che, in definitiva, risalgono a una fonte comune.

[320] ἀθεότης, *N. p. suav. v.* 20, 6, p. 1101.

[321] Si cfr. oltre il passo principale, *op. cit.* c. 20-23: *C. not.* 32, 1, p. 1075. *Sto. rep.* 28, 8, p. 1052 (Epicuro sottrae agli dei l'εὐποιητικόν, Crisippo l'ἄφθαρτον). *Def. or.* 19, p. 430, dove Plut. si fa beffe degli εἴδωλα κωφὰ καὶ τυφλὰ κ. ἄψυχα di Epicuro.

[322] Ad es. *Def. or.* 8, p. 413. Cfr. nota 315.

[323] Cfr. oltre ai passi citati finora, ancora *Sto. rep.* 40, p. 1052. *Ad princ. inerud.* 3, 7 sg. p. 780, dove è detto, tra l'altro: οὐ γὰρ χρόνῳ ζωῆς ὁ θεὸς εὐδαίμων, ἀλλὰ τῆς ἀρετῆς τῷ ἄρχοντι. Similm. *De Is.* 1: la felicità e potenza di Dio consistono nell'ἐπιστήμη e φρόνησις. *Ibid.* 20. *Def. or.* 29, p. 426. *Aristid.* 6 e *passim.*

[Dalla necessità di concepir Dio come fornito di tutte le virtú, e quindi delle ἀρεταὶ κοινωνικαί, Plutarco, com'è noto, deduce un argomento a favore del politeismo, ἀγαθὸς γὰρ ὢν τελέως οὐδεμιᾶς ἀρετῆς ἐνδεής ἐστιν, ἥκιστα δὲ τῶν περὶ δικαιοσύνην καὶ φιλίαν ... μάτην δ' οὐδὲν ἔχειν οὐδ' ἄχρηστον θεὸς πέφυκεν. εἰσὶν οὖν ἐκτὸς ἕτεροι θεοὶ καὶ κόσμοι, πρὸς οὓς χρῆται ταῖς κοινωνικαῖς ἀρεταῖς ... κ. τ. λ. (*De def. orac.* p. 423 D).

Ma in ogni caso egli concepisce gli altri dei come di gran lunga inferiori e subordinati al Dio supremo; ed è schiettamente «eno-

La materia e *l'« anima cattiva »*. – Ma quanto piú puro è per Plutarco il concetto di Dio e quanto piú se ne toglie ogni corporeità, tanto meno Plutarco crede possibile spiegare i fenomeni esclusivamente con cause divine. Ogni cosa finita è infatti intermedia tra l'essere e il non essere; nulla ha consistenza nel fiume del divenire e del perire; l'essere nel vero senso della parola spetta soltanto all'eterno, che non è toccato né dal tempo né dal mutamento [324]. Questo parziale non-essere delle cose finite non può avere il suo fondamento nell'essere divino. Le imperfezioni e i difetti che incontriamo dappertutto non si possono derivare dall'Ente perfetto. Come non ci potrebbe essere nulla di buono nel mondo se nulla fosse stato prodotto da Dio, cosí non sarebbe pensabile il male se tutto derivasse da lui; poiché pensare che Dio stesso abbia prodotto il male, come fanno gli stoici, | significa 187
distruggere l'idea di Dio [325]. Dobbiamo perciò ammettere due cause prime opposte fra di loro, un principio del bene e un principio del male, poiché soltanto questa dualità originaria può farci comprendere le ineguaglianze e le antitesi che dilaniano per lo meno il mondo sublunare [326]; all'unità si doveva aggiungere la dualità illimitata, alla forma l'informe, perché ne derivasse un essere diviso in parti. Cosí arriviamo, come avevano insegnato già i pi-

---

teista », nel senso che il pieno concetto di Divinità si applica solamente a Colui che unico « ἔστι » nel senso vero della parola. Nel *De E apud Delphos* Egli è designato col nome di Apollo: ma è ben chiaro che Plutarco esclude rigorosamente dalla sua concezione del sommo principio (ἀρχή) ogni affinità con le rappresentazioni della mitologia (v. *infra*). Il Sole stesso, da taluni identificato appunto con Apollo, non è altro, secondo Plutarco, che una immagine materiale della suprema realtà divina, una εἰκών nella quale soltanto traluce qualcosa della benignità e felicità di Dio (... ἐμφάσεις τινὰς καὶ εἴδωλα διαλάμπουσαν ἀμωσγέπως τῆς περὶ ἐκεῖνον εὐμενείας καὶ μακαριότητος, *De E ap. Delph.* 21, p. 393 D E). – *R. D. R.*].

[324] *De Ei*, 18 sg. p. 392.

[325] *De Is.* 45; *Sto. rep.* 33 sgg. p. 1049 sg.; *C. not.* 13-20 p. 1065 sg.

[326] *De Is.* 45.

tagorici, a due cause originarie, delle quali l'una è causa di tutto il bene, l'altra è causa di ogni pluralità, imperfezione e malvagità [327]. Non si potrà però ricercare questa ultima, come fanno gli stoici, soltanto nella materia indefinita; non si può infatti derivare un che di positivo, come il male morale e fisico, dall'indefinito [328], e d'altro canto non dobbiamo immaginare la materia, in nessun momento determinato, come realmente priva di qualità. Invece, allo stesso modo che ogni sostanza, già prima di essere plasmata, possiede qualche determinazione, cosí anche nella formazione del mondo l'attività plasmatrice di Dio deve aver trovato una materia già determinata e accessibile alla sua azione [329]. Dio non poteva fare una cosa corporea da un'incorporea, né un'anima dalle cose inanimate, ma poteva soltanto metter ordine nella materia disordinata e agitata da un moto irregolare [330]. Ora, se quest'ultimo argomento ci costringe ad attribuire
188 alla materia certe qualità fin da principio | e a porre i cinque corpi primi (Plutarco calcola come Aristotele e Senocrate l'etere per quinto), per lo meno potenzialmente, nella materia primordiale [331], il primo argomento ci porta ad ammettere una causa che, diversa tanto da Dio quanto dalla materia, contenga l'origine del male. Questo principio malefico è designato coi nomi piú

---

[327] *Def. or.* 35 p. 428 (dove Plut. fa certamente esporre a suo fratello Lampria la propria opinione): τῶν ἀνωτάτω ἀρχῶν, λέγω δὲ τοῦ ἑνὸς καὶ τῆς ἀορίστου δυάδος, ἡ μὲν ἀμορφίας πάσης στοιχεῖον οὖσα καὶ ἀταξίας ἀπειρία κέκληται· ἡ δὲ τοῦ ἑνὸς φύσις ὁρίζουσα καὶ καταλαμβάνουσα τῆς ἀπειρίας τὸ κενὸν καὶ ἄλογον καὶ ἀόριστον, ἔμμορφον παρέχεται, καὶ τὴν ἑπομένην περὶ τὰ αἰσθητὰ δείξει καταγόρευσιν ἀμωσγέπως ὑπομένον καὶ δεχόμενον. Quanto esattamente qui Plut. si attenga ai Pitagorici appare dai richiami riportati a p. 65 sg.

[328] *De an. procr.* 6, 4 sg. p. 1014 sg.

[329] *De Is.* 58.

[330] *An procr.* 5, 3 sg. Cfr. *qu. Plat.* 2, 2; 4, 2 p. 1001; 1003. *De sera num. vind.* 5, p. 550. *De Is.* 48 verso la fine; *Def. orac.* 37, p. 430.

[331] *Def. or.* 37. Cfr. *De Is.* 54 verso la fine; PLAT. *Tim.* 59 D sgg.

vari: i persiani lo chiamano Arimane, gli egizi Tifone, la mitologia greca Hades e Ares, Empedocle la Discordia, i pitagorici la dualità, l'indeterminato ecc., Aristotele la privazione, Platone l'Altro (ϑάτερον), l'indeterminato, il divisibile, il divenire e, con la massima chiarezza, « l'anima malefica del mondo »[332]. I suoi effetti si manifestano in tutto il mondo; di lí provengono nella natura tutte le calamità, nell'anima umana tutti gli istinti disordinati, tutto ciò che è cattivo e irragionevole[333]. La materia in sé, invece, è la sede tanto del male quanto del bene; le sue parti inferiori sono dominate soprattutto dalla forza corruttrice; ma per la sua vera essenza essa aspira al bene e al divino[334], lo ama, se ne fa riempire e fecondare, e rifugge invece dal male. Essa fa parte dunque ancora dell'essere migliore e divino: rappresenta il femminile nella natura, l'Iside del mito egiziano, la Penía di quello platonico; soltanto le nostre sostanze terrene si possono paragonare con la Nefti che, maritata col malvagio Tifone, è fecondata soltanto in segreto e debolmente dallo Spirito benefico della natura[335].

---

[332] *De Is.* 46-49. *De an. procr.* 5, 4, c. 6 sg. c. 9, 1; 7; 24, 2.

[333] *De Is.* 49; 55. *De virt. mor.* 3, p. 411.

[334] Secondo Aristotele: cfr. Parte II vol. V, pp. 349^4, 373^4.

[335] *De Is.* 53; 56-59. [In questa concezione Plutarco si distingue dalla piú gran parte dei platonici, che considerarono come fonte del male la materia in sé e per sé. Cfr. specialmente R. Del Re, *Il pensiero metafisico di Plutarco* cit., e P. Thévenaz, *L'âme du monde, le devenir et la matière chez Plut.* La concezione stessa presenta peraltro incertezze e oscurità. Indubbiamente influiscono su di lui le rappresentazioni dualistiche dell'Oriente e particolarmente il contrasto fra un Dio buono e un Dio cattivo affermato dal mazdeismo: per altro questa influenza esotica si associa presso di lui, in modo assai caratteristico, con lo sforzo di dedurre il predetto dualismo metafisico dal pensiero stesso del suo Platone: e bisogna ammettere che l'accenno delle *Leggi* (p. 896 E) a un'anima cattiva del mondo si prestava a uno sviluppo speculativo in questo senso, quantunque sembri escluso che Platone, in quel luogo, prospettasse il concetto di due principi cosmici. Un appiglio non mancava nella teoria pitagorica dei contrari; e con molta buona volontà si poteva anche trovare un

Idee e numeri. – Il secondo principio si è dunque
scisso a sua volta, per il nostro filosofo, in due parti;
e, tutto sommato, possiamo distinguere in lui tre cause
189 originali delle cose: la divinità o il bene, | l'anima uni-
versale subordinata donde derivano i mali e le calamità,
e la materia, il sostrato, che per se stesso è privo di qua-
lità, ma appunto per questo è accessibile alle qualità
piú antitetiche, ed è mosso e determinato dalle cause
efficienti. Per comprendere come il mondo sia sorto da
queste prime cause, Plutarco ricorre anzitutto a Platone;

---

qualche punto di contatto fra il dualismo stesso e la concezione empedoclea, pur radicalmente diversa, della lotta tra Φιλότης e Νεῖκος.

Ma particolarmente errato è il riaccostamento con i concetti aristotelici di εἶδος e di στέρησις: tutti sanno che in Aristotele all'εἶδος si contrappone la ὕλη, e che la στέρησις non è per lo Stagirita configurabile come principio a sé. Ad ogni modo non si può non trovare interessante il tentativo di Plutarco di assettare in veste greca una interpretazione del male cosmico nettamente opposta non solo alle vedute stoiche, epicuree e peripatetiche, ma anche a quelle di gran parte dei platonici, e somigliante piuttosto a quelle della religione persiana, che dovevano esser poi riprese da Gnostici e Manichei. Il profondo senso che Pl. aveva del problema del male lo portò a deviare dalla linea semplice e precisa di chi spiega il male stesso come deficienza di essere, e a rispondere alla domanda Πόθεν τὰ κακά; postulando per essi una γένεσιν ἰδίαν καὶ ἀρχήν (*De Is.* 45). Naturalmente, non poté evitare a questo proposito gravi difficoltà e aporie. Difatti, il suo Principio cattivo è la stessa Anima irrazionale del mondo, cioè la ψυχή cosmica preesistente alla cosmogonia *ab aeterno*, la quale era priva di νοῦς prima dell'azione ordinatrice di Dio, e divenne poi razionale, ma solo fino a un certo punto, giacché un fondo d'irrazionalità rimane, donde la permanenza del male nel mondo. In questo senso il male è la deficienza del νοῦς, quindi è pur sempre riducibile a un difetto, a una mancanza: ma altre volte Pl. ne parla come di una vera e propria potenza malvagia, non soltanto cattiva perché sprovvista della ragione, cioè (per dir cosí) passivamente, sibbene attivamente incline a combattere il bene, come di una ἀντίπαλος δύναμις, di un secondo Dio.

Si noti che la concezione delle due anime si ritrova, fra i platonici, in Attico e anche in Numenio, la cui posizione però non è ben chiara, giacché egli medesimo, d'altra parte, identifica il male con la corporeità (v. *infra*). Gli altri pensatori che in questo periodo fanno capo a Platone identificano il male con la materia; ed è poi analogo l'atteggiamento di Plotino. – *R. D. R.*].

ma le sue opinioni non coincidono perfettamente con quelle platoniche. Platone scorge l'essenza delle cose nelle idee; esse sono non soltanto gli originali secondo i quali è creato il mondo, ma esse sole possiedono anche la vera realtà, e tutte le altre cose hanno ottenuto da loro ciò che possiedono della realtà; le idee sono derivate, secondo la dottrina platonica piú tarda tramandata da Aristotele, prima di ogni altra cosa dalle cause prime[336]. Per Plutarco la teoria delle idee non ha neanche lontanamente questa importanza. Anche lui dice bensí, come Platone, che il fenomeno sensibile è diviso tra essere e non-essere; che il vero essere compete soltanto all'eterno e immutabile[337]; dice che l'idea è l'ente soprasensibile e immoto, il modello, secondo il quale Dio ha formato il mondo sensibile[338]. Ma in complesso le idee sono alquanto trascurate, e l'imitazione delle idee nella materia è rappresentata, sull'analogia dei λόγοι σπερματικοί stoici, come fecondazione della materia da parte di emanazioni della divinità[339]. Plutarco mette in risalto poi, come i pitagorici, l'importanza dei numeri, che già Platone, nei suoi ultimi anni, aveva equiparati alle idee. Essi sono secondo lui il primo prodotto delle cause iniziali, il quale si forma quando una parte piú
o meno grande di infinito viene limitata | dall'unità[340]. 190
La forza e l'importanza dei vari numeri e delle varie

---

[336] Cfr. Parte II, vol. III, p. 750[5].

[337] *De Ei* 18; v. *supra*, p. 170 sg.

[338] *An. procr.* 3, 3. 22, 3, p. 1013. 1023. *De Is.* 54 (l'αἰσθητὸς κόσμος immagine del νοητός). *Ibid.* 56 inizio. *Qu. conv.* VIII 2, 4, 5 (Dio, la materia, l'idea quale immagine prima). *De s. num. vind.* 5, p. 550.

[339] *De Is.* 53: Iside è la materia, παρέχουσα γεννᾶν ἐκείνῳ (al πρῶτον e ἀγαθόν) καὶ κατασπείρεν εἰς ἑαυτὴν ἀπορροίας καὶ ὁμοιότητας. Queste ὁμοιότητες si chiamano poi, c. 54, tanto λόγοι che εἴδη.

[340] *Def. or.* 35: le cause supreme sono l'uno e la dualità indefinita: αὗται δὲ πρῶτον αἱ ἀρχαὶ περὶ τὸν ἀριθμὸν ἐπιφαίνονται ecc.; *De an. procr.* 2, p. 1012.

classi di numeri sono esposte piú volte alla maniera della speculazione aritmetica pitagorica[341]. Ma queste considerazioni non penetrano a fondo nella sua concezione del mondo, dato che egli preferisce ricorrere sempre all'azione della divinità che ha ordinato e dato forma alla materia.

---

[341] Si cfr. per l'unità e la dualità, il dispari e il pari, oltre ai passi appena riportati, e a p. 172 n. 327: *Qu. rom.* 25 p. 270. *De Ei* 8 p. 388; intorno a singoli numeri, accanto all'esteso trattato dei numeri armonici nel *Tim.* (*De an. procr.* 11 sgg. p. 1017 sg.): *De Ei* c. 13 p. 390 (il quattro, i primi quattro numeri e il cinque; uno il numero del punto, due del piano, tre della linea, quattro del corpo, cinque dell'anima; cfr. Parte I vol. II, pp. 507 sg., 553 e *supra* p. 87 sg.). *Ibid.* c. 8; *Def. or.* 35 p. 429 (il cinque); *De Ei* 17 (il sacro sette, per enumerare le cui forze non basterebbe un giorno); *Qu. conv.* IX 3, 2, 4 p. 738 (3, 6, 24); *ibid.* IX 14, 2, 4 sg. (il nove). [Nel *De E ap. Delphos* vien presentata tra le possibili spiegazioni della lettera E iscritta nel tempio pitico anche quella secondo cui E indicherebbe appunto il numero 5. E nell'enumerazione delle prerogative della πεμπάς s'inserisce anche un accenno alla possibilità che i mondi siano cinque. Questa possibilità per cui Plutarco si richiama a Platone (il quale, secondo lui, avrebbe detto κόσμον ἕνα ὡς εἴπερ εἰσὶ παρὰ τοῦτον ἕτεροι καὶ μὴ μόνος οὗτος εἷς, πέντε τοὺς πάντας ὄντας καὶ μὴ πλείονας, *De Ei ap. Delph.* 11, 389: cfr. PLAT. *Tim.* 55 C D, dove però Platone dice semplicemente che sarebbe piú ammissibile il discutere se i cosmi siano uno o cinque, anziché pensare ad un numero infinito di essi). Ed è richiamata anche la teoria dei cinque poliedri regolari. Nel *De defectu oraculorum*, poi, dove l'ipotesi suddetta di cinque mondi viene sviluppata e presa in gran considerazione, si ritrovano le lodi della pentade, la teoria dei 5 poliedri regolari, la menzione dei 5 principi platonici del *Sofista* (ὄν, ταὐτόν, ἕτερον, κίνησις, στάσις), già mentovati nel *De Ei;* si ritorna sulla composizione numerica della pentade, che qui è detta risultante dalla somma del primo pari e del primo dispari (che, esclusa l'unità, è il tre), mentre nel *De Ei* il 5 è presentato come risultante dalla prima monade e dal primo quadrato, il 4; e si conclude notando che il numerare era detto dagli antichi πεμπάσασϑαι e che probabilmente la parola πάντα viene da πέντε (cfr. per tutto ciò *De def. or.* 32-37). Si noti tuttavia che in queste speculazioni aritmologiche di Plutarco s'innesta una vena di dubbio e una gran riservatezza accademica. Si è già detto che l'elogio del 5 nel *De Ei* è presentato da Plutarco con la premessa che la dedizione alla matematica di lui giovinetto era eccessiva e fu temperata poi dal μηδὲν ἄγαν (*De Ei* 7); e l'elogio stesso è poi commentato da Ammonio, che dirige il dialogo, con l'osservazione che τῶν ἀριϑμῶν ἕκαστος (cioè, non solo il 5) οὐκ ὀλίγα βουλομένοις ἐπαινεῖν καὶ ὑμνεῖν παρέξει (*De Ei* 17, 391 F). E anche l'esposizione di Lampria sui 5 mondi del *De def. orac.* finisce con una dichiarazione scetticizzante. Plutarco, nel complesso, non dà all'ἀριϑμητικὴ μυστική quel posto che le darà poi, per esempio, un Nicomaco:

L'anima universale. – Il primo e il piú importante passo per giungere a questo risultato fu la formazione dell'anima universale. Plutarco la descrive sulle orme del *Timeo* platonico, cosí come egli lo interpreta. Dio creò l'anima universale mettendo ordine nell'anima irrazionale e riempiendola di ragione e armonia; egli costrinse la sua essenza indeterminata, informe, irrequieta e divisibile nella forma unitaria, sostituí al moto disordinato un moto regolare, all'instabile immaginazione sensibile la conoscenza razionale[342]. Il mezzo per ottenere quest'effetto fu la sua suddivisione in base ai numeri armonici[343]. Insieme coll'anima e per mezzo di essa anche la materia del mondo ricevette la forma della volta celeste[344]. | Il suo moto regolare è il tempo; prima 191 che fosse regolato il moto dell'anima, il tempo non esisteva[345], né esisteva il mondo; il mondo ha dunque avuto un determinato inizio, il creatore del mondo trovò già esistenti soltanto le sue parti costitutive, la materia indefinita e l'anima irrazionale. All'eternità del mondo, che aveva incontrato tanto favore non solo nella scuola

---

ed è ben lontano dal pensare a costruire sui numeri una teologia, come faranno Giamblico o Proclo. – *R. D. R.*].

[342] *An. procr.* 6, 1 sg. c. 21; 23, 4 sg. c. 24-26; c. 33.

[343] Plut. ne discorre *op. cit.* c. 11-20; 29-32. Cfr. c. 33, 1: l'anima porta in giro il cielo col suo moto armonico φρονιμωτάτη καὶ δικαιοτάτη γεγονυῖα· γέγονε δὲ τοιαύτη τοῖς καθ' ἁρμονίαν λόγοις ... παραλαβὼν γὰρ ὁ δημιουργὸς ἀταξίαν καὶ πλημμέλειαν ἐν ταῖς κινήσεσι τῆς ἀναρμόστου καὶ ἀνοήτου ψυχῆς διαφερομένης πρὸς ἑαυτήν, τὰ μὲν διώρισε καὶ διέστησε, τὰ δὲ συνήγαγε πρὸς ἄλληλα καὶ συνέταξεν, ἁρμονίαις καὶ ἀριθμοῖς χρησάμενος.

[344] Nota prec. c. 33, 9; 9, 7 e altrove.

[345] *Qu. Plat.* 8, 4, 4 sg. p. 1007.

neopitagorica, ma anche in quella platonica, Plutarco si oppone recisamente, non foss'altro perché temeva di compromettere con essa la supremazia dell'anima sul corpo e la trascendenza di Dio rispetto al mondo[346].

---

[346] *An. procr.* c. 4-10, dove intende provare che solo le sue ipotesi possono risolvere le evidenti contraddizioni nelle parole di Plat. circa il mondo e l'anima; *Plat. qu.* 4. [Si sa che Senocrate, come Speusippo e Crantore, aveva inteso la creazione del mondo, narrata nel *Timeo*, non come un evento temporale, ma nel senso di una priorità logica della divinità rispetto al mondo, di una dipendenza causale del mondo da essa. Il γέγονεν detto del κόσμος in *Tim.* 28 A era stato da loro inteso come detto non ἀπὸ χρόνου, ma ἐξ ὑποθέσεως, cioè διδασκαλίας χάριν τῆς τάξεως τῶν ἐν αὐτῷ προτέρων τε καὶ συνθετωτέρων (cfr. Aristot. *De cael.* I 10, 279 b 30 e il commento di Simplicio, p. 303, 33 Heib.). E Plutarco stesso, a proposito della generazione dell'anima cosmica (ψυχογονία) attesta (*De an. procr.* 3, 1013 b) che οὗτοι (cioè Senocrate e Crantore, da lui prima nominati) χρόνῳ μὲν οἴονται τὴν ψυχὴν μὴ γεγονέναι μηδ' εἶναι γεννητήν, πλείονας δὲ δυνάμεις ἔχειν, εἰς ἀναλύοντα θεωρίας ἕνεκα τῆν οὐσίαν αὐτῆς λόγῳ τὸν Πλάτωνα γενομένην ὑποτίθεσθαι etc. Aristotele, poi, come tutti sanno, aveva risolutamente affermato l'eternità del mondo. Ma nella scuola platonica si continuò a discutere per tutta l'antichità sul modo di interpretare il racconto del *Timeo* (cfr. la trattazione dello Zeller su Platone). Plutarco si oppose alla suddetta interpretazione della cosmogonia in senso extratemporale anche in uno scritto a parte περὶ τοῦ γεγονέναι κατὰ Πλάτωνα τὸν κόσμων (*Cat. Lamp.* 66), scritto a cui certo si riferisce il noto accenno *De an. procr.* 4, 1013 E. In questo luogo il Cheronese, nel riconoscere che la maggior parte degli studiosi di Platone avevan di fatto considerato il mondo come esistente *ab aeterno*, dice di vedere in ciò una vera e propria distorsione del pensiero platonico: ὅγε μέντοι οὗτοί τε κοινῇ (Senocrate e Crantore) καὶ οἱ πλεῖστοι τῶν χρωμένων Πλάτωνι φοβούμενοι καὶ παραμυθούμενοι πάντα μηχανῶνται καὶ στρέφουσιν, ὥς τε δεινὸν καὶ ἄρρητον οἰόμενοι περικαλύπτειν καὶ ἀρνεῖσθαι, τήν τε τοῦ κόσμου τήν τε τῆς ψυχῆς αὐτοῦ γένεσιν καὶ σύστασιν οὐκ ἐξ ἀιδίου συνεστώτων οὐδὲ τὸν ἄπειρον χρόνον οὕτως ἐχόντων, ἰδίᾳ τε λόγου τέτευχε καὶ νῦν ἀρκέσει ῥηθέν, ὅτι τὸν περὶ θεῶν ἀγῶνα, ᾧ Πλάτων ὁμολογεῖ φιλοτιμότατα καὶ παρ' ἡλικίαν πρὸς τοὺς ἀθέους κεχρῆσθαι, μᾶλλον δ' ὅλως ἀναιροῦσιν ... κ. τ. λ.

Ciò che spiace particolarmente a Plutarco è che questi interpreti vengono a menomare l'ufficio della divinità nell'universo e a togliere forza alle argomentazioni adoprate da Platone contro gli atei (cfr. Plat. *Legg.* 885 C-D). Essi eliminano la nozione platonica dell'anima come πρεσβυτέραν τοῦ σώματος, principio di ogni movimento, ἡγεμόνα καὶ πρωτουργόν (cfr. Plat. *Legg.* 897 A). Nel *De an. procr.* è quindi toccato l'apparente contrasto tra l'affermazione platonica che l'anima è ἀγένητος (*Fedro*) e l'altra affermazione (*Timeo*) che l'anima è γενομένη. L'antinomia si risolve intendendo che Platone ἀγένητον ἀποφαίνει τὴν πρὸ τῆς κόσμου γενέσεως πλημμελῶς πάντα καὶ ἀτάκτως κινοῦσαν· γενομένην δὲ καὶ γενητὴν πάλιν, ἣν ὁ θεὸς ἔκ τε ταύτης καὶ τῆς μονίμου τε καὶ ἀρίστης οὐσίας ἐκείνης ἔμφρονα καὶ τεταγμένην ἀπεργασάμενος καθάπερ εἶδος καὶ τὸ αἰσθητικῷ τὸ νοερὸν καὶ τῷ κινητικῷ τὸ τεταγμένον ἀφ' αὑτοῦ παρασχὼν ἡγεμόνα τοῦ παντὸς ἐγκατέστησεν (9 p. 1016 C). E analogamente si spiega, secondo Plutarco, il fatto che Platone considera anche il corpo del mondo ora come ingenerato (Plutarco si riferisce a *Tim.* 30 A e a *Tim.* 52 E sg.), ora come generato (Plutarco ha in mente *Tim.* 28 B sg.) e posteriore all'anima (cfr. *Tim.* 34): ingenerato deve dirsi il corpo informe costituito dalla materia eterna: ebbe invece una genesi il corpo armonico e ordinato del cosmo, quale risultò dall'azione del Demiurgo. E che questa generazione del mondo non sia da intendersi solo θεωρίας ἕνεκα, ma sia una generazione reale, è provato, secondo il Nostro, dal fatto che Platone medesimo (del quale prima Plutarco aveva notato e armonizzato le qualificazioni apparentemente opposte di « non genito » e « genito » date alla ψυχή e al σῶμα) non chiama poi mai eterno, ma sempre generato, il cosmo stesso: ὅτι... οἱ θεωρίας ἕνεκα τοῦ τε κόσμου μὴ γενομένου καὶ τῆς ψυχῆς ὅμως συνετίθετο σύστασιν καὶ γένεσιν, ἐκεῖνο πρὸς πολλοῖς τεκμήριόν ἐστι ... τὸ τὴν μὲν ψυχὴν ὑπ' αὑτοῦ καὶ ἀγένητον ὥσπερ εἴρηται καὶ γενητὴν λέγεσθαι, τὸν δὲ κόσμον ἀεὶ μὲν γεγονότα καὶ γενητόν, ἀγένητον δὲ μηδέποτε μηδ' ἀΐδιον (*De an. pr. in Tim.* 10, 1017 B).

Importante è anche il luogo *Quaest. platon.* 4, p. 1002 E – 1003 B, dove è parimenti discussa la suaccennata pretesa contraddizione fra Plat. *Tim.* 34 B 19 e *Legg.* X 896 A (anteriorità dell'anima al corpo) e *Tim.* 30 B (dove è detto che l'anima non può sussistere senza corpo): la difficoltà esegetica viene appianata da Plutarco mercé la concezione di un'anima irrazionale che esisteva *ab aeterno* nella materia informe già prima dell'atto creativo strettamente associata al corpo caotico, esso pure eterno (ἡ μὲν γὰρ ἄνους ψυχὴ καὶ τὸ ἄμορφον σῶμα συνυπῆρχον ἀλλήλοις καὶ οὐδέτερον αὐτῶν γένεσιν ἔσχεν οὐδ' ἀρχήν p. 1003 A), – la quale poi fu informata dal Demiurgo mediante l'infusione del νοῦς, e cosí divenne anima razionale; e in tal guisa razionalizzata ebbe tal virtú da razionalizzare la materia e quindi generare un mondo ordinato: ἐπεὶ δ' ἡ ψυχὴ νοῦ μετέλαβε καὶ ἁρμονίας καὶ γενομένη διὰ συμφωνίας ἔμφρων μεταβολῆς αἰτία γέγονε τῇ ὕλῃ καὶ κρατήσασα ταῖς αὑτῆς κινήσεσι τὰς ἐκείνης ἐπεσπάσατο καὶ ἐπέστρεψεν, οὕτω τὸ σῶμα τοῦ κόσμου γένεσιν ἔσχεν ὑπὸ τῆς ψυχῆς ... (*ibid.*). In tal senso Platone poté considerar l'anima come piú antica del corpo e causa e principio della generazione di quello.

Il mondo nel suo insieme. – Mediante l'anima Dio comunica se stesso al mondo, di maniera che questo non è diviso da lui nella sua esistenza: la ragione divina stessa entra nel divenire e si manifesta nel moto ordinato del mondo[347]; Dio non sta soltanto al mondo come l'artefice alla sua opera, ma l'energia divina è insita nel mondo e lo tiene unito, o, in altri termini, l'anima universale non è soltanto un'opera, ma anche una parte di Dio, essa è sorta non solo per opera sua, ma da lui stesso[348].
192 Ma accanto all'elemento superiore | c'è in lei anche quello inferiore, essa è composta dalla ragione divina riversatasi nella materia e da quella forza disordinata che conosciamo come anima malvagia, è composta dal prin-

---

Oltre che da Plutarco, la concezione cronologica della divina demiurgia fu professata, nel platonismo medio, da Attico, mentre invece Albino e Calvisio Tauro si attennero, su questo punto, alla esegesi senocratica. Gli studiosi di oggi inclinano per buona parte a pensare che Platone abbia voluto esprimere in forma di mito gli elementi ideali di un processo eterno di costruzione dell'universo (cfr. anche ÜBERWEG-PRAECHTER^{12}, p. 315). Essi si riattaccano, come già Proclo (cfr. *Procl. in Tim.* 88 C) a *Tim.* 42 E, argomentando dall'affermazione, che quivi è fatta, dalla permanenza del Creatore sempre nel medesimo stato che Platone asserisca con ciò l'eternità della creazione. Ma la questione è tuttavia incerta (cfr. anche MONDOLFO, *Il pensiero antico*, p. 238). – *R. D. R.*].

[347] *De Is.* 62. V. *supra*, nota 316; cfr. *ibid.* c. 60; *Procr.* 24, 3.

[348] *Plat. qu.* II 1, 5 p. 1001: ποιητοῦ μέν, οἷος οἰϰοδόμος e cosí via, ἀπήλλαϰται τὸ ἔργον· ἡ δ' ἀπὸ τοῦ γεννήσαντος ἀρχὴ ϰαὶ δύναμις ἐγϰέϰραται τῷ τεϰνωϑέντι ϰαὶ συνέχει τὴν φύσιν ἀπόσπασμα ϰαὶ μόριον οὖσαν τοῦ τεϰνώσαντος. Dio è dunque il padre del mondo, poiché questo non è come un'opera d'arte meccanica, ἀλλ' ἔνεστιν αὐτῷ μοῖρα πολλὴ ζωότητος ϰαὶ ϑειότητος ecc. *Ibid.* c. 2: Dio ha trovato già la materia del mondo, ἡ δὲ ψυχὴ ... οὐϰ ἔργον ἐστὶ τοῦ ϑεοῦ μόνον ἀλλὰ ϰαὶ μέρος, οὐδ' ὑπ' αὐτοῦ ἀλλὰ ϰαὶ ἀπ' αὐτοῦ ϰαὶ ἐξ αὐτοῦ γέγονεν. L'influenza dello stoicismo su questa esposizione si manifesta chiaramente anche nello stile; la sentenza che l'anima è parte ed emanazione di Dio è originariamente stoica. Non si riscontra invece in Plut. alcuna traccia di dottrine orientali della emanazione, il che può essere un avvertimento per la comprensione di simili concezioni in Filone e in altri.

cipio dell'unità e da quello della diversità [349]; e appunto per questo in tutte le parti del mondo si trova il male accanto al bene, il disordine accanto all'ordine, la persistenza regolare accanto all'avvicendamento. Il cielo stesso è diviso nella sfera dell'uguaglianza e in quella della diversità, cioè nella sfera delle stelle fisse e nella sfera dei pianeti, ma anche in quella c'è un moto, anche in questa un ordine. Le condizioni del mondo si mutano continuamente; l'anima ha preso dalla parte migliore dell'anima universale la ragione e il libero arbitrio, da quella peggiore gli istinti irrazionali e la sensibilità; ma le due componenti non si possono separare, come appare dal fatto che la ragione (νοῦς) trapassa nella reale attività del pensiero (νόησις) dal riposo al moto, e la sensibilità fissa nell'immaginazione (δόξα) le impressioni mutevoli: quella è diversità nell'uguaglianza, questa uguaglianza nella diversità [350]. Cosí nell'universo agiscono due forze contrarie, e quantunque la migliore di esse abbia il sopravvento, la peggiore non può tuttavia scomparire mai né dall'anima né dal corpo del mondo [351].

---

[349] Cfr. p. 171. Delle due parti che compongono l'anima universale, Plut. vede accennata la superiore in Osiride; essa è equiparata però anche alla ragione assoluta, che si comunica al mondo nell'anima universale; *De Is.* 49; cfr. c. 54; 56; 58; 64; 77 sg.

[350] *An. procr.* 24, 6-9; c. 26-28; c. 7, 4: ψυχὴ γὰρ αἰτία κινήσεως καὶ ἀρχή, νοῦς δὲ τάξεως καὶ συμφωνίας π. κίνησιν. *De virt. mor.* 3, p. 441 sg.

[351] *De Is.* 49: μεμιγμένη γὰρ ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις καὶ σύστασις ἐξ ἐναντίων, οὐ μὴν ἰσοσθενῶν, δυνάμεων, ἀλλὰ τῆς βελτίονος τὸ κράτος ἐστίν· ἀπολέσθαι δὲ τὴν φαύλην παντάπασιν ἀδύνατον, πολλὴν μὲν ἐμπεφυκυῖαν τῷ σώματι πολλὴν δὲ τῇ ψυχῇ τοῦ παντὸς καὶ πρὸς τὴν βελτίονα ἀεὶ διαμαχοῦσαν. *Def. orac.* 9 p. 414: ἡ ὕλη στέρησις οὖσα ἀναφεύγει πολλάκις καὶ ἀναλύει τὸ γινόμενον ὑπὸ τῆς κρείττονος αἰτίας.

[Il problema del male, come si è già accennato, ha un posto importantissimo nella speculazione di Plutarco, che intende risolverlo con una teodicea, cioè con la conferma di quanto aveva proclamato risolutamente Platone, che Dio non è la causa del male stesso. Egli non volle adottare la soluzione stoica, secondo la quale, in ultima analisi, il cosmo è completamente interpretabile come espressione del Logos, e i mali, considerati attentamente, non sono mali reali, nel senso piú profondo della parola; e polemizzò apertamente contro la veduta crisippea che appunto mirava ad inquadrare appieno entro il finalismo universale anche ciò che appare cattivo, togliendogli cosí il suo aspetto antitetico di fronte al Bene. Pur ammettendo e celebrando la Provvidenza, ed anzi facendone uno dei punti fondamentali della sua fede filosofica, egli tuttavia credette di doversi riattaccare a Platone anche nel concetto che οὐκ ἀπολέσθαι τὰ κακὰ δυνατόν (*Theaetet.* p. 176); e si fermò sul pensiero di questa Necessità ineluttabile che i mali ci siano. Ma si rifiutò poi di ritrovare il principio dell' 'Ανάγκη medesima nella materia considerata in sé e per sé, come fecero la maggior parte dei platonici, come fecero un Filone Alessandrino o un Massimo Tirio, e piú tardi Plotino e i suoi seguaci. Concependo la ὕλη come neutra e di per sé ἄποιος, egli stimava impossibile che il male derivasse da essa; e pensava di conformarsi in ciò meglio degli altri interpreti alla nozione che l'autore del *Timeo* aveva avuto della χώρα γενέσεως. Platone, com'è noto, è molto incerto nel determinare la causa dei mali, e oscilla tra la spiegazione di essi come dovuti ad una ἀνάγκη congiunta alla materia medesima (*Timeo*) e la supposizione che essi vengano dall'Anima (cfr. nelle *Leggi* la suddetta teoria dell'Anima malvagia): ma in ogni caso sembra difficile includere nel concetto stesso, preso di per sé, della « specie invisibile ed amorfa, che accoglie qualsiasi contenuto », una capacità malefica. Per identificare la materia platonica col male, conviene stabilire l'equazione male = non-essere da un lato, materia = non-essere dall'altro. Ma Plutarco non era disposto a concepire il male quale semplice deficienza di essere, e ad orientarsi verso quella soluzione che troviamo poi adombrata dai Neoplatonici proprio nella associazione di κακά e ὕλη, e infine, spogliata di una tale associazione e accordata col teismo, in Sant'Agostino. Egli anzi affermò energicamente la « positività » di ciò che costituisce nel cosmo l'aspetto oscuro contrastante con la luce, e ricorse al concetto di una 'Αρχή autonoma indipendente dall' 'Αρχή divina, di una ἀντίπαλος δύναμις opposta al Bene, mettendosi cosí in una posizione singolare entro il platonismo. Ciò che interessa particolarmente in proposito è il vedere come egli cerchi poi di giustificare la posizione stessa presentandola come autenticamente platonica, soprattutto in riferimento alla doppia Anima delle *Leggi* (cfr. *supra*). Delle incertezze ed oscillazioni del nostro filosofo riguardo alla natura di questo secondo Principio (persistente irrazionalità parziale dell'Anima Cosmica originaria non completamente « intellettualizzata » o malvagia potenza delle tenebre somigliante ad un Ariman?) si è già toccato.

Si deve ad ogni modo notare che, mentre Plutarco crede nella perennità della lotta tra i due Principi, non si spinge poi fino a stimarli uguali nella contesa, e sostiene che il Bene nel complesso ha la prevalenza, che tra le due Forze τῆς βελτίονος τὸ κράτος ἐστίν

Gli dèi celesti e i dèmoni. – Già gli antichi filosofi avevano trovato che la piú pura manifestazione del divino nel mondo sono gli astri. | A questi dèi visibili i neopita- 193
gorici avevano aggiunto, sulle orme dell'antico neopitagorismo e dell'antica Accademia, i dèmoni, che Platone aveva preso dalla religione popolare soltanto come ornamento poetico[352] e che persino gli stoici avevano modifi-

---

(*De Is. et Osir.* 49) e che la compresenza di beni e di mali nel mondo costituisce una miscela buona piuttosto che cattiva, conforme ad un detto di Euripide (che piú di una volta troviamo citato nell'opera plutarchea): οὐκ ἂν γένοιτο χωρὶς ἐσθλὰ καὶ κακά / ἀλλ' ἐστί τις σύγκρασις, ὥστ' ἔχειν καλῶς.

Quindi la *Weltanschauung* del Cheronese finisce per essere, pur nella sua affinità con le fantasie mazdeistiche, nondimeno ispirata da un moderato ottimismo, sincero ed esplicito, quantunque accompagnato da un profondo senso di quanto vi è di doloroso e di perverso nel mondo, e ben diverso dall'ottimismo deciso e pieno del Portico. L'ombra della 'Ανάγκη irrazionale intorbida ed oscura certo la serenità e la pienezza della fede di Plutarco nella Provvidenza, senza però menomarla sostanzialmente. La sicurezza dell'azione cosmica della πρόνοια e dell'attuarsi del disegno divino è in lui incrollabile, nonostante la sua incapacità di riconoscere un trionfo finale assoluto e completo del Bene. Riguardo alla questione relativa alle sofferenze dei buoni e agli apparenti successi dei cattivi nella vita, egli certo ammette che assai spesso si osserva un tragico contrasto tra virtú e fortuna, e che i virtuosi, gli eroi, spesso appaion travolti da un destino iniquo (è questo uno dei temi precipui delle *Vite*); ma si conforta poi notando come lo splendore della virtú stessa non sia offuscato da siffatte vicende. E nel *De sera numinis vindicta* mostra come l'efficacia della Provvidenza non sia punto compromessa dal ritardo nella punizione di taluni malvagi; ed assume un atteggiamento che noi lettori troviamo nettamente opposto a quello manifestato da Cotta nel *De natura deorum* ciceroniano. Né la teoria dualistica del male rende meno fervida la sua θεοσέβεια. – *R. D. R.*].

[352] HEINZE, *Xenokrates*, 83 sgg. cerca di provare persino che la posizione intermedia dei dèmoni fra dèi e uomini sarebbe un'invenzione di Platone; cfr. invece *Arch. f. Gesch. d. Phil.* VIII 137 sg.

[Per altro, non si può escludere recisamente che Platone abbia creduto di fatto nei dèmoni, dei quali si parla nei notissimi luoghi *Sympos.* 202 E-F, *Cratyl.* 398, *Epinomis* 984 E, cosí come credeva negli dèi siderali: e l'affermazione dello Zeller che essi siano presso quel filosofo solo un ornamento letterario, appare troppo risoluta.

cato nel « dèmone interiore». Questi dèi inferiori e semidei acquistano per Plutarco un'importanza tanto maggiore, quanto piú puro era secondo lui il concetto di Dio, quanto piú lo aveva allontanato nella sua spiritualità da ogni immediato contatto con la materia. Per lui, come per altri, gli astri sono gli dèi celesti, tra i quali il Sole ha il primo posto; Plutarco esalta il Sole, sull'esempio di Platone, come copia visibile del Dio supremo, invitando però a guardarsi dal confondere la copia coll'originale, Helios con Apollo[353]. Al di sotto di questi dèi, a grande distanza, stanno i dèmoni, per la cui descrizione Plutarco si attiene soprattutto a Senocrate e, pare, a Posidonio[354]. Li descrive come esseri intermedi che superano bensí di gran lunga l'uomo in sapere e potenza, ma sono già implicati nella sensibilità in seguito alle qualità della loro anima e del loro corpo. Accessibili al piacere e al dolore, di natura mutevole e in certo senso persino mortale, sono straordinariamente longevi, ma non del tutto liberi dalla morte o da un mutamento che le corrisponda. Variano molto anche nei riguardi morali: mentre non si parla mai di dèi cattivi, ci sono invece cattivi dèmoni, cioè è possibile che un
194 dèmone si volga al male per | libera elezione; e mentre

Indubbiamente Platone non concepí mai quella demonologia superstiziosa che caratterizzò in seguito varie correnti del platonismo, da Senocrate in poi, arrivando a giustificare, mercé la concezione di demoni cattivi, i culti apotropaici e gli stessi riti piú barbari e primitivi. Ma è pur possibile che il fondatore della scuola abbia accettato in qualche modo quella figurazione popolare, anche senza darle importanza filosofica. – *R. D. R.*].

[353] *De Ei* 21, p. 393; *Pyth. or.* 12 verso la fine, p. 400; *Def. or.* 7; 42; p. 413; 433.

[354] Come hanno dimostrato per Senocrate SCHMERTOSCH (*De Plutarchi sententiarum quae ad divinationem spectant origine*, 1899, pp. 1-15) e R. HEINZE (*Xenokrates*, 1892, pp. 94-96), per Posidonio HEINZE, pp. 98-108. Dal suo maestro Senocrate avrà preso le mosse già Zenone, e con lui la prima Stoa, nella demonologia (sulla quale Parte III vol. I, p. 327^5 sgg.; HEINZE, p. 96 sgg.).

può darsi che non solo uomini diventino eroi e persino dèmoni, ma anche dèmoni diventino dèi, avviene d'altro canto che i dèmoni siano trascinati, per un'inclinazione al sensibile, in corpi umani[355]. Essi risiedono al limite tra il mondo variabile terreno e il mondo celeste immutabile, sopra e sotto la luna[356]. Che Plutarco dia grande valore alla fede nei dèmoni, lo si desume dal fatto che indica i dèmoni come veri mediatori tra gli dèi e gli uomini[357]. Da loro deriva soprattutto la divinazione, alla quale Plutarco tiene moltissimo, in quanto agiscono sull'anima ora invisibilmente, ora per tramite di certe sostanze corporee[358]; essi sorvegliano i riti, puniscono sacrilegi e delitti, hanno cura, invece, dei buoni e virtuosi[359]. Gli dèi di per se stessi sono troppo lontani dalle cose terrene, e sogliono intervenirvi soltanto per mezzo dei loro ministri, i dèmoni; non si può dunque negare l'esistenza di questi senza annullare ogni rapporto tra gli dèi e gli uomini[360]. | Plutarco discorre anche dei dèmoni 195

---

[355] *De Is.* 25 sg. p. 360 sg., cfr. c. 30; *Def. or.* 10 verso la fine; 12 sg. 16 sg. 20 sg. 38; *Gen. Socr.* 16; 22 p. 591 B sgg.; *Romul.* 28 verso la fine; *Pelop.* 16. Per questa loro posizione intermedia Plut. *Def. or.* 13 paragona i dèmoni alla luna, gli dei, invece, al sole e agli astri, gli esseri mortali alle stelle cadenti e a fenomeni simili.

[356] *Gen. Socr.* 22, cfr. *Def. or.* 13, *De fac. lunae* 28 sg. p. 943 sg.

[357] Cfr. *Def. or.* 10, dove Plut. fa dire ad uno degli interlocutori: non si deve né far risalire ogni cosa alla causalità divina, né escluderne ogni cosa; Plat. con la sua teoria della materia, si è acquistato in questo campo un merito altissimo, ἐμοὶ δὲ δοϰοῦσι πλείονας λῦσαι ϰαὶ μείζονας ἀπορίας οἱ τὸ τῶν δαιμόνων γένος ἐν μέσῳ ϑεῶν τε ϰαὶ ἀνϑρώπων ϰαὶ τρόπον τινὰ τὴν ϰοινωνίαν ἡμῶν συνάγον εἰς ταὐτὸ ϰαὶ συνάπτον ἐξευρόντες.

[358] *Def. or.* 13; 16; 38 sg.; 48; *Gen. Socr.* 20.

[359] *Def. or.* 13; *Gen. Socr.* 24; *Fac. Lun.* 30, 1 p. 944.

[360] *Def. or.* 10, v. nota 357. *Ibid.* 16: τὸ μὲν ἐφεστάναι τοῖς χρηστηρίοις μὴ ϑεούς, οἷς ἀπηλλάχϑαι τῶν περὶ γῆν προσῆϰόν ἐστιν, ἀλλὰ δαίμονας ὑπηρέτας ϑεῶν, οὐ δοϰεῖ μοι ϰαϰῶς ἀξιοῦσϑαι. *Ibid.* 13: οἱ δαιμόνων γένος μὴ ἀπολείποντες ἀνεπίμιϰτα τὰ τῶν ϑεῶν ϰαὶ ἀνϑρώπων ποιοῦσι ϰαὶ ἀσυνάλλαϰτα. Cfr. *Is.* 26.

[Peraltro, si tenga presente che le citate frasi del *De defectu oraculorum*, cosí come buona parte delle dottrine demonologiche ivi buoni e cattivi dell'individuo, delle loro apparizioni, della loro invidia: ne parla esplicitamente e non per mero ossequio alla tradizione[361]. Egli afferma addirittura che la ragione dell'uomo è semplicemente quella parte dell'anima che alla sua discesa nel corpo non fu assorbita dalla materia, per cui in realtà non è nell'uomo, ma fuori di lui, e sarebbe piú esatto chiamarla dèmone

---

contenute, escon dalla bocca di un personaggio dialogico, Cleombroto, e non sono presentate esplicitamente in nome dello scrittore. TH. EISELE, *Zur Dämonologie Pl.* in *Archiv f. Gesch. d. Philosophie* XVII (1904), ha trattato ampiamente di ciò, sostenendo che la demonologia esposta appunto da Cleombroto in quell'opuscolo non rispecchia in tutto il pensiero di Plutarco: il che è vero, secondo me, nel senso che la detta esposizione rappresenta le vedute dell'autore solo in quanto venga congiunta e collegata con quanto è poi detto successivamente, nel dialogo medesimo, da Lampria, che ne è il protagonista. Vale a dire, Plutarco crede nei dèmoni, nel loro ufficio di mediatori fra dèi e uomini, nella loro assistenza agli oracoli, etc., ma non arriva ad attribuir loro tanta parte nell'andamento delle cose umane, quanta glie n'è assegnata da Cleombroto, in cui la lode della demonologia è deliberatamente accentuata dallo scrittore appunto allo scopo di una caratterizzazione «drammatica» del personaggio stesso. Di fatto, mentre Cleombroto vorrebbe spiegar la decadenza degli oracoli soltanto col motivo che se ne sono allontanati i dèmoni prepostivi, Lampria indica come causa principale l'estinzione delle esalazioni mantiche della terra, attribuendo ai dèmoni stessi, nella divinazione pitica, soltanto un'importanza subordinata. La demonologia, insomma, non occupa, come vorrebbe R. Hirzel, un posto centrale nella filosofia plutarchea (egli giunge ad asserire che è per Plutarco quel che la dottrina delle idee è per Platone): il che non vuol dire che non ne costituisca un elemento notevole, quantunque si osservino nel pensiero di lui, a questo proposito, incertezze e anche incongruenze, che emergono dal confronto degli scritti suoi dove si parla di dèmoni (*De Def. oraculorum*; *De Iside et Osiride*; *De genio Socratis*; *De facie in orbe lunae*). Vedi R. DEL RE, *Il dialogo sull'estinzione degli oracoli di Plutarco da Cheronea*, cit., specialmente alle pp. 47-70). – *R. D. R.*].

[361] V. soprattutto *Dio* 2. 54; *Brut.* 36; *Caes.* 69; poi *Cato min.* 54; *Alex.* 50; *Phoc.* 30; *Galba* 10; *Fabius* 17; *Pericl.* 34; *Fort. Rom.* 11, p. 324. In *De fac. lun.* 30, 2 è detto che, qualora i dèmoni per ira, spirito di favore o invidia fanno male il loro compito tra gli uomini, vengono respinti per punizione di nuovo sulla terra.

che ragione (νοῦς)[362]. Richiesto quale fosse veramente la sua opinione, egli stesso avrebbe fatto risalire questa affermazione alla teoria platonica o aristotelica del νοῦς[363]; tuttavia si può capire quanto incerto fosse per lui il limite tra la ragione vera e propria e l'influsso di potenze superiori: la sentenza stoica che soltanto la ragione sia il dèmone dell'uomo viene capovolta: soltanto il dèmone dell'uomo è la sua ragione; nella copia di se stesso, che la fantasia gli presenta come un essere diverso, l'uomo incomincia a ravvisare la causa della propria coscienza superiore, e la conoscenza razionale è sostituita, per certi aspetti, dalla fede in una rivelazione divina[364].

---

[362] *Gen. Socr.* 22, p. 591 E.

[363] Cfr. *De fac. lun.* 28.

[364] [Come è noto, Platone aveva (*Tim.* 90 A) già considerato la parte piú alta dell'anima come una specie di demone, cioè a guisa di spirito protettore dell'uomo; e il concetto era stato poi risolto dagli Stoici. Nel *De genio Socratis* plutarcheo Timarco, protagonista del μῦθος finale, ode dal suo misterioso istruttore che l'intelletto, cioè τὸ καθαρώτατον, lasciato fuor del corpo da talune anime umane all'atto della loro incarnazione (αἱ δὲ πῇ μὲν ἀνεκράθησαν, πῇ δ'ἔλιπον ἔξω τὸ καθαρώτατον οἷον ἀκρόπλουν ἐπιψαῦον ἐκ κεφαλῆς τοῦ ἀνθρώπου καθάπερ ἐν βυθῷ δεδυκότος ἄρτημα κορυφαῖον) non è dentro l'uomo altro che nel senso in cui un oggetto specchiato trovasi nello specchio, ma in realtà è nel mondo celeste: degli astri che vengon mostrati a Timarco quelli che sembrano spegnersi sono le anime che si sommergono tutte intere nel corpo, quelle che appaiono di bel nuovo dal basso sono le anime che morendo si liberano dalla prigione corporea e infine quelli che si muovono in alto sono i dèmoni di quei viventi a cui si attribuisce il possesso dell'intelletto (οἱ δ'ἄνω διαφερόμενοι δαίμονές εἰσιν τῶν νοῦν ἔχειν λεγομένων ἀνθρώπων). Questi dèmoni governano dal cielo le proprie anime, piú o meno bene, secondo la maggiore o minore obbedienza delle anime stesse, cioè secondo la maniera in cui la parte passionale chiusa nel corpo si lascia reggere e moderare dalla ragione che sta al di fuori. Dalle anime piú obbedienti al loro dèmone è costituita la classe degli indovini (τὸ μαντικὸν καὶ θεοκλυτούμενον γένος).

D'altra parte, nel *De facie in orbe lunae*, o piú precisamente nel mito che chiude quel dialogo (Plutarco imita piú volte la consuetudine platonica di coronare una trattazione con un racconto ove i

La provvidenza. – Come i dèmoni hanno importanza per il nostro filosofo soprattutto perché questa ipotesi lo mette in grado di combinare la provvidenza divina in favore del mondo con la superiorità di Dio sopra il mondo, cosí il salvataggio della fede nella provvidenza in genere è il punto piú notevole della sua concezione del mondo. Plutarco si trova di fronte due avversari, dei quali uno distrugge del tutto quella fede, l'altro la spinge al fatalismo: | si tratta degli stessi avversari contro i quali 196

---

concetti filosofici o teologici si inseriscono in un quadro narrativo piú o meno fantastico) è detto bensí, come nel *De genio*, che l'uomo consiste di tre parti, corpo anima νοῦς, ma si asserisce poi che la Luna è abitata da dèmoni, i quali non sono altro che anime di uomini morti, in cui il νοῦς è ancora unito alla ψυχή. Questi dèmoni residenti nella Luna si occupano anche delle faccende terrestri, e fanno ufficio di sovraintendenti degli oracoli e delle piú alte cerimonie mistiche, di castigatori dei delitti, di protettori degli uomini nelle guerre e in mare (*De fac.*, c. 30, 944 CD). Viene poi il momento in cui i dèmoni subiscono una seconda morte, per cui il νοῦς si separa dalla ψυχή e va nel Sole, onde esso ebbe la sua origine. Come si vede, i due miti, riguardo alla demonologia, sono inconciliabili. La veduta esposta nel *De facie* si accorda meglio con la demonologia del *De defectu oraculorum*, giacché i dèmoni sono presentati anche là come esseri adibiti ad una speciale sovraintendenza delle cose umane (oracoli, etc.), mentre il δαίμων del *De genio* è la stessa ragione dell'uomo.

Qui pure consideriamo, come si è fatto già in una nota precedente (e come avvertiva già l'Eisele, e rammenta anche lo Ziegler a p. 304 del suo *Plutarchos*) che molte cose son dette dal filosofo cheronese nei dialoghi, cioè messe in bocca ad interlocutori che non sempre esprimono il pensiero di lui stesso. E particolarmente bisogna guardarsi dal prendere senz'altro come traduzione fedele di ciò che opinava l'autore i miti platonizzanti di cui si è parlato or ora. Quello che è da ammettere senza esitazione è che Plutarco credeva in una classe speciale di esseri semidivini, destinati a vari uffici intermedi tra dei ed uomini. E probabilmente la dottrina che adeguava νοῦς e demone non rispecchiava, a mio avviso (e checché se ne sia detto) le sue convinzioni religiose personali, ed è solo prospettata come rivestimento semimitico della concezione metafisica e psicologica di una netta superiorità del νοῦς sulla ψυχή inferiore. Cfr. Del Re, *Il dialogo sull'estinzione degli oracoli* cit., specialmente a p. 67, contro l'Eisele stesso, che dà un posto importante al « Dämon im Innern» nella dottrina del Cheronese. – *R. D. R.*].

egli scende in lizza tante altre volte, l'epicureismo e lo stoicismo. Va da sé che Plutarco provi per il primo la piú profonda avversione[365]: ma anche l'altro porta, secondo lui, alle conseguenze piú dannose e contraddittorie: esso annulla il concetto della possibilità che pur gli stoici stessi riconoscevano, distrugge il libero arbitrio, fa dell'errore e della malvagità cose necessarie e, per conseguenza, di Dio stesso l'origine del male[366]. Per parte sua, Plutarco è convinto che l'organizzazione del mondo non può essere che opera di Dio, il quale ha sottomesso le sostanze e le energie date e, deviandole in parte dalla loro direzione naturale, le ha riunite in un insieme ordinato e rispondente allo scopo[367]. E appunto per questo sono congiunte insieme nel mondo, come aveva già insegnato Platone, la ragione e la necessità, e la necessità naturale è diventata l'organo della ragione tendente ad un fine[368]. È anche convinto che non c'è nulla di piú confortante, di piú consolante per l'uomo che la fede nella provvidenza divina[369]; che del male, però, non bisogna rendere responsabile la divinità, ma soltanto la cattiva volontà degli uomini[370], e che non è Zeus che ci manda la sventura, ma ne abbiamo noi stessi la colpa, quando non sappiamo elevarci al di sopra dei mali che ci colpiscono[371].

---

[365] V. p. 161 n. 294.

[366] *Sto. rep.* 46 sg. 32 sg. *Comm. not.* 13-20; 34 p. 1056 sg. 1065 sg. 1076. Plut. vi discorre soprattutto dell'affermazione di Crisippo che il male ha il suo posto necessario nell'ordine universale.

[367] *De fac. lun.* 12-15 p. 926 sg.

[368] *Def. or.* 47 sg. p. 435 sg.

[369] *N. p. suav. v.* 22 sg. p. 1102 sg.

[370] *Stoic. rep.* 33. 47 p. 1049, 1056. *C. not.* 34 p. 1076.

[371] *De exil.* 4 p. 600. [Il concetto si ritrova anche in *De tranquill. an.* 14, p. 473 B: le due botti dei beni e dei mali non sono collocate ἐν Διὸς οὔδει ma nell'anima; e ciascuno ha in se stesso i ταμιεῖα sia della tranquillità sia della scontentezza. Si riflette qui il celebre luogo platonico *Respubl.* 379 D, dove appunto si esclude che la divinità possa esser causa dei mali e per l'appunto si biasima Omero

Fisica e cosmologia. – Di fronte a questa visione teologica del mondo, il compito dell'interpretazione fisica della natura perde quasi ogni importanza per Plutarco; e non si può menzionare quasi nulla se non le sue opinioni circa gli elementi, circa la pluralità dei mondi e le
197 | variazioni nelle condizioni cosmiche. In merito agli elementi ripete la teoria platonica della loro derivazione dai cinque corpi regolari, mettendola in relazione, piuttosto sforzatamente, con le cinque categorie del *Sofista* platonico; perciò annovera, insieme con Aristotele e l'Accademia antica, accanto ai quattro elementi empedoclei, l'etere come quinto[372]; altrove, però, d'accordo con la dottrina stoica, l'etere è equiparato all'elemento igneo[373]. Discute in modo brillante ma superficiale, e senza giungere a un risultato preciso, se si debba attribuire la proprietà del freddo, come fanno gli stoici, all'aria, o, come fa Aristotele, all'acqua, o alla terra[374]. Sul fatto che le sostanze originali sono cinque Plutarco fonda il pensiero (e crede di poterlo appoggiare anche

---

per aver parlato dei δοιοὶ πίθοι da cui Zeus versa ἐσθλά e δειλά agli uomini, e si nega che ταμίας ἡμῖν Ζεὺς ἀγαθῶν τε κακῶν τε τέτυκται. E Platone aveva affermato che gli uomini stessi son responsabili dei loro mali, mentre Iddio è ἀναίτιος. Ma evidentemente in Plutarco l'influsso di Platone si associa qui con quello della Stoa.

Che il Male abbia poi un principio autonomo, distinto da Dio, che si rivela anche negli impulsi cattivi dell'anima umana, è pur convinzione tenace del Cheronese (v. *supra* e *infra*): sotto questo aspetto egli contraddice nel *De Iside* il detto omerico sopra citato, affermando che non c'è un solo « dispensiere» per i beni e per i mali, bensí due potenze, una benefica e l'altra malefica. Se egli contemporaneamente afferma che l'uomo ha il potere di procurarsi uno stato felice o infelice, ciò si concilia con la credenza plutarchea in una « Potenza delle Tenebre» nel senso che l'anima nostra è capace di resistere al Male e superarlo. – *R. D. R.*].

[372] *Def. or.* 31-34; 37. Cfr. *ibid.* 21 sg.; *De Ei* 11 p. 389 e Parte II vol. III, p. 800; vol. II, p. 706[5].

[373] *De primo frig.* 15, 3 sg. p. 951.

[374] Nel trattato ora citato.

all'autorità di Platone)[375] che non esista soltanto un mondo, ma piú mondi, probabilmente cinque; si devono infatti ammettere, quali basi dei cinque elementi, cinque aggregati di materia originariamente diversi, e separati quindi anche nello spazio, ciascuno dei quali avrebbe assunto dapprima una di quelle forme elementari e sarebbe passato soltanto in séguito nelle altre, per cui ciascuno formerebbe un mondo a sé: uno il mondo etereo, l'altro il mondo igneo e cosí via[376]. Oltre a questi mondi coesistenti, esisterebbe però anche una pluralità di mondi | susseguentisi[377]; e quantunque non si comprenda 198 bene come Plutarco abbia immaginato i rapporti tra di loro, si riscontra tuttavia in questa ipotesi un notevole avvicinamento alla dottrina stoica della distruzione e della rinascita del mondo, per quanto egli combatta di solito questa come le altre teorie stoiche[378].

---

[375] Cfr. il *Tim.* 55 C, dove Platone, dopo aver parlato dei cinque corpi, continua: è chiaro che non può esistere un numero illimitato di mondi, piuttosto si potrebbe dubitare πότερον ἕνα ἢ πέντε αὐτοὺς ἀληθείᾳ πεφυκότας λέγειν προσήκει. Secondo lui è piú probabile (ciò che piú tardi fu considerato come cosa indubitabile) che ce ne sia uno solo, ἄλλος δὲ εἰς ἄλλα πῃ βλήψας ἕτερα δοξάσει.

[376] *Def. or.* 22-37, soprattutto c. 32-34; *De Ei* 11. La pluralità dei mondi è provata fra l'altro anche dal fatto (*Def. or.* 24) che Dio non potrebbe esercitare le virtú sociali, soprattutto la giustizia e l'amicizia, se non ci fossero anche altri mondi e dei; e che il κόσμος non può essere ἄφιλος e ἀγείτων.

[Ad ogni modo Plutarco, nell'ammettere come possibile l'esistenza dei cinque mondi, si allontana di fatto in una qualche misura dal suo filosofo, anche perché utilizza il concetto di un quinto elemento, l'etere, corrispondente al dodecaedro, che Platone aveva lasciato da parte. Cfr. *supra*; e v. DEL RE, *Il dialogo sull'estinzione degli oracoli* cit. – *R. D. R.*].

[377] *An. procr.* 28 p. 1026, cfr. c. 6, 6, dove sull'esempio di PLAT. *Polit.* 272 D sgg. si suppone che, nell'andamento del mondo, ora la parte divina e razionale dell'anima universale abbia il sopravvento su quella irrazionale, ora viceversa.

[378] *Sto. rep.* 38 sg. p. 1052; *C. not.* 31, 5 p. 1075; *Def. or.* 12 p. 415. *Ibid.* 29 verso la fine.

Antropologia. – Ma piú che le questioni cosmologiche hanno importanza per il nostro filosofo, come per tutta la filosofia di allora, quelle antropologiche. Nemmeno in queste, tuttavia, si rivela alcuna sua originalità. Di fronte alla psicologia stoica afferma risolutamente che nell'anima dell'uomo, come nell'anima universale, vanno distinte, d'accordo con Platone, una parte razionale e una irrazionale, e che la sensibilità e l'emotività non vanno attribuite alla ragione in quanto tale[379]; ossia che, come egli stesso dice, dall'anima (ψυχή) va distinta la mente (νοῦς), la quale non deriva, come la sensibilità, dall'anima stessa, bensí dal principio superiore che in essa è insito[380]. Come Platone, divide poi la parte irrazionale dell'anima in passionalità (ϑυμός) e appetito[381]; ma a questa tripartizione platonica dell'anima unisce poi, non molto felicemente, quella aristotelica[382], e ottiene, tutto sommato, cinque parti dell'anima: la
199 vegetativa, la | sensibile, la concupiscente, la passionale e la razionale[383]. Abbiamo già detto che, come i suoi precursori, egli presuppone il libero arbitrio e ne prende le difese contro il determinismo stoico. Non si riscontrano, però, in lui indagini piú precise su questo argomento. Lo stesso si dica della sua fede nell'immortalità: è perfettamente convinto della verità di questa fede; dichiara

---

[379] *De virt. mor.* 3 p. 441; *ibid.* c. 7 sgg.; *An. procr.* 26, 1-3. 27, 5 sgg.; *De adulat. et am.* 20 p. 61.

[380] *De fac. lun.* 28 p. 943. Cfr. *An. procr.* 7, 4 (v. *supra*, nota 350); *ibid.* 27, 8: τὸ γὰρ παϑητικὸν ἀναδίδωσιν ἐξ ἑαυτῆς ἡ ψυχή, τοῦ δὲ νοῦ μετέσχεν ἀπὸ τῆς κρείττονος ἀρχῆς ἐγγενομένου. *Gen. Socr.* 22, v. *supra*, nota 362; *Plat. qu.* II 2 (v. *supra*, nota 348).

[381] *Virt. mor. l. cit.*

[382] Aristotele riassumerebbe l'ἐπιϑυμητικόν e il ϑυμοειδές nell'ὄρεξις, nel παϑητικόν e nell'ἄλογον μέρος ψυχῆς, che sarebbe però ancora diverso dall'αἰσϑητικόν: *Virt. mor.* 3.

[383] *De Ei*, 13 verso la fine, p. 390; *Def. or.* 36 p. 429. Là le cinque parti dell'anima si chiamano ϑρεπτικόν, αἰσϑητικόν, ἐπιϑυμητικόν, ϑυμοειδές, λογιστικόν, qui φυτικόν, αἰσϑητικόν ecc.

di credere in modo assoluto nella provvidenza[334]; tuttavia questa gli appare piú un postulato pratico che il risultato di un'indagine teoretica; e si richiama all'affinità dello spirito umano con Dio[385], alla necessità d'una ricompensa futura e d'un risarcimento dei mali della vita[386], al pensiero consolatore di sopravvivere e di rivedersi dopo la morte[387]; ma non tenta mai di adden-

---

[384] *De s. num. vind.* 18 p. 560: εἷς οὖν ἐστιν, ἔφην, λόγος ὁ τοῦ ϑεοῦ τὴν πρόνοιαν ἅμα καὶ τὴν διαμονὴν τῆς ἀνϑρωπίνης ψυχῆς βεβαιῶν, καὶ ϑάτερον οὐκ ἔστιν ἀπολιπεῖν ἀναιροῦντα ϑάτερον. Il fatto che nella *Consolazione ad Apollonio*, 12 sgg. p. 107 sg. si parli, sulle orme dell'*Apologia* platonica, solo ipoteticamente della sopravvivenza dopo la morte, può importare tutt'al piú per la questione della autenticità di quest'opera.

[385] *De s. num. vind.* 17. Cfr. nota prec.

[386] *Ibid.* 18. Cfr. c. 22; *N. p. suav. v.* 23, 3 sg. p. 1103. *Ibid.* c. 28 sg.

[387] *N. p. suav. v.* c. 27-30. [Tra gli argomenti che Plutarco adduce è l'aspirazione naturale dell'uomo a non estinguersi, l'orrore che desta in noi il pensiero di una futura cessazione del nostro essere. Gli epicurei credono di confortarci affermando che la morte non è temibile perché ci toglie l'essere; ma invece ciò che l'uomo teme in essa è proprio l'annullamento. Il desiderio dell'essere è il primo dei nostri amori, e supera ogni paura che noi possiamo avere del mondo di là: ὁ πόϑος τοῦ εἶναι, πάντων ἐρώτων πρεσβύτατος ὢν καὶ μέγιστος, ἡδοναῖς ὑπερβάλλει καὶ γλυκυϑυμίαις τὸ παιδικὸν ἐκεῖνο δέος. La morte ha aspetto spaventoso proprio perché suscita in noi l'idea dell'insensibilità e dell'oblio: ἐκεῖνο τὸ ϑανάτου τὸ πρόσωπον ὡς φοβερὸν καὶ σκυϑρωπὸν καὶ σκοτεινὸν ἅπαντες ὑποδειμαίνουσι, τὸ τῆς ἀναισϑησίας καὶ λήϑης καὶ ἀγνοίας. Si preferirebbero i tormenti infernali pur di conservar l'essere: ὀλίγον δεῖ λέγειν πάντας εἶναι καὶ πάσας προϑύμους τῷ Κερβέρῳ διαδάκνεσϑαι καὶ φορεῖν εἰς τὸν τρητόν, ὅπως ἐν τῷ εἶναι μόνον διαμένωσι μηδ' ἀναιρεϑῶσι ... οὐϑ' ὁ Κέρβερος οὔτ' ὁ Κωκυτὸς ἀόριστον ἐποίησε τοῦ ϑανάτου τὸ δέος ἀλλ' ἡ τοῦ μὴ ὄντος ἀπειλή (*Non posse suav. vivi sec. Epicurum*, 25-30). Nel notevolissimo frammento del περὶ ψυχῆς risuona il motivo platonico della morte come liberazione dell'anima dal corpo; e si afferma addirittura che, se l'anima stessa sapesse quali beni offre il mondo di là, non ci si sentirebbe di restar dentro il corpo; e l'ignoranza di questi beni, la misteriosità con cui a noi vivi si presenta la morte, sono state disposte provvidenzialmente, appunto perché l'anima mantenga quaggiú la sua unione col corpo stesso: κρύψαντες γὰρ ἔχουσι ϑεοὶ βίον ἀνϑρώποισι κατὰ τὸν σοφὸν Ἡσίοδον, οὐ

trarsi piú a fondo nella questione. Dall'aldilà si ripro-
mette, come Platone, una piú pura conoscenza di Dio e
una perfetta comunione con la divinità non piú turbata
dalle passioni[388]. Ciò vale, naturalmente, soltanto per
quelle anime che si sono purificate con la virtú e la pietà:
queste diventano da uomini eroi e da eroi dèmoni (anzi
alcune si elevano a dignità divina, come Eracle e Dio-
niso)[389]; altre ritornano presto o tardi in corpi umani, |
200 mentre non si trova in Plutarco alcuna traccia di tra-
passo di anime umane in corpi di animali[390].

σαρκινοῖς τισὶ δεσμοῖς πρὸς τὸ σῶμα τὴν ψυχὴν κατατείναντες ἀλλ'ἕνα δεσμὸν αὐτῇ καὶ μίαν φυλακὴν μηχανησάμενοι καὶ περιβαλόντες τὴν ἀδηλότητα καὶ ἀπιστίαν τῶν μετὰ τὴν τελευτὴν ἐπεὶ τήν γε πεισθεῖσαν, ὅσα ἀνθρώπους περιμένει τελευτήσαντας καθ' Ἡράκλειτον, οὐδὲν ἂν κατάσχοι (*De an. procr.* VI 4 Bern.). Plutarco s'ispira cosí al *Fedone* platonico; e accetta anche il concetto della filosofia come meditazione della morte (senza che però questo concetto mistico abbia poi gran peso nella sua etica pratica, che è mondanamente, se pur nobilmente, ispirata). – *R. D. R.*].

[388] *De Is.* 78 p. 382 sg.

[389] *De Is.* 27; *Def. or.* 10 p. 415. *Ibid.* c. 38. V. *supra* p. 185 n. 355. Cfr. anche nota sg.

[390] Secondo la descrizione *De fac. lun.* 28, 6 sgg. p. 943 le anime dimorano, subito dopo la morte, fra la terra e la luna; le ingiuste vi vengono punite, le giuste si elevano alla luna per fare una vita felice in contemplazione del mondo, altre invece ricadono sulla terra. Con ciò s'accorda il mito *Gen. Socr.* 22 (dove cfr. soprattutto p. 591 B sg.). Anche secondo questa descrizione le anime impure non hanno adito sulla luna, ma vengono trascinate a una nuova nascita. Secondo *Def. or.* 10 rientrano in corpi terreni quei dèmoni che non si astengono dalla tendenza verso le cose sensibili. Ma entro determinati lunghi periodi (*De fac. Lunae* 27, 6; 28, 1 sgg.) tutte le anime devono ritornare in un corpo, come aveva immaginato già Plat.; e in *De gen. Socr.* 16, un'anima cosí pura come quella di Liside è trapassata già poco tempo dopo la morte in ἄλλη γένεσις. I particolari di queste descrizioni provenienti in gran parte da filosofi piú antichi, come Senocrate e Posidonio, non avrebbero avuto il serio appoggio di Plut., come non ebbero quello di Platone i particolari della sua escatologia; la metempsicosi invece è troppo strettamente connessa con la sua teoria dei dèmoni per non avere per lui importanza filosofica. I dèmoni sono infatti (*Def. or.* 38) anime in corpi aerei, gli uomini anime in corpi umani.

Etica. – Anche qui Plutarco si attiene anzitutto a Platone e ad Aristotele. Come quest'ultimo, distingue la virtú etica dalla teoretica e quindi anche la saggezza pratica (φρόνησις) dalla sapienza (σοφία)[391]. Come lui, richiede, perché essa subentri, oltre alla disposizione naturale all'istruzione, soprattutto l'esercizio morale[392]. Sulle orme di Aristotele, fissa i caratteri della virtú etica in una determinata relazione tra la ragione e le passioni, in modo che le passioni, cioè la parte irrazionale dell'anima, siano determinate dalla ragione, e la loro forza emotiva sia ridotta alla giusta misura, cioè a un grado intermedio tra il troppo e il troppo poco; per cui chiama l'affetto (πάθος) la sua materia, la ragione (λόγος) la sua forma[393]; come le scuole accademica e | peripatetica, anch'egli si oppone all'apatia stoica, avvertendo che le passioni hanno il loro fondamento nella natura 201 umana e che, ben guidate e limitate, sono di aiuto alla virtú stessa; per cui non si devono estirpare, ma soltanto dirigere e moderare[394]. Come quelle scuole, contesta la sentenza che tutti i non saggi siano pari tra loro per malvagità[395], e quindi non approva nemmeno l'opinione stoica circa i beni e i mali. Egli si oppone risolutamente alla dottrina edonistica degli epicurei[396], e trova il piacere dei sensi per se stesso tanto rovinoso che non vuole che si chiamino piaceri (ἡδοναί) i godimenti leciti, bensí svaghi (θεραπεῖαι)[397]. Non può, però, concedere agli stoici che tutti i beni corporali ed esteriori, e cosí pure i mali corrispondenti, siano indifferenti, e non si stanca mai di rinfacciare loro le contraddizioni in cui si inviluppano: che la vita secondo natura debba essere il bene massimo e la meta suprema, mentre le cose che essi stessi riconoscono conformi a natura e desiderabili non sarebbero beni, né le contrarie mali: che la scelta di ciò che è conforme a natura debba essere la cosa piú importante e, nello stesso tempo, indifferente, e cosí via [398]. Tra altro solleva anche scrupoli teologici, avvertendo che gli stoici offendono la provvidenza non riconoscendo per beni i suoi doni, e che insultano la divinità affermando che il saggio non sia meno felice di essa [399]. |

---

[391] *De virt. mor.* 1, p. 440. *Ibid.* c. 5 sg., dove Plut. segue passo per passo l'etica aristotelica.

[392] *Coh. ira*, 11, p. 459. *De garrulit.* 16, p. 510. *De curiosit.* 11, p. 520; cfr. *puer. educ.* 4, p. 2. [V. le importanti osservazioni di R. MONDOLFO (*La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*, p. 552 sgg.). Riprendendo l'idea aristotelica che l'azione contribuisca in modo determinante alla formazione dell'abito, « Plutarco torna a dare il suo valore al principio dell'azione, dell'esercizio e dell'abito per l'acquisizione della virtú» (p. 553). Il filosofo vede, conforme al suo dualismo metafisico, come compito etico essenziale l'indebolire o reprimere le tendenze cattive che sono pur presenti nell'animo dell'uomo: e a tale scopo è necessario il processo educativo, – il quale è ben lungi dal ridursi a un passivo accoglimento dell'azione dell'educatore, ma implica un'assidua collaborazione attiva e volontaria dell'educando. « Il passaggio dall'eteronomia all'autonomia morale è (...) per Plutarco il culmine di un processo che si è sviluppato mediante l'azione, l'esercizio e la formazione dell'abito, con l'intervento continuamente e progressivamente crescente della volontà razionale del soggetto» (p. 557).

Invero, tali spunti di una concezione « attivistica» nella pedagogia plutarchea, ottimamente segnalati dal Mondolfo, meritano attenzione. Per l'educazione intellettuale, v. particolarmente PLUT. *De recta rat. audiendi*, 14. – *R. D. R.*].

[393] *Virt. mor.* 1, 5. Plut. tratta qui, c. 6 sgg., di nuovo secondo Aristotele, i concetti di ἐγκράτεια, ἀκρασία, ἀκολασία.

---

[394] *L. cit.* c. 12; cfr. *Consol. ad uxor.* 2; 4 p. 608 sg. (*Consol. ad Apoll.* 3 sg. p. 102). Il πάθος ha un significato un po' diverso, quando Plut. dice, *De superst.* 3, p. 165: αἰσχρὰ μὲν δὴ πάντα τὰ ψυχῆς νοσήματα καὶ πάθη: qui significa l'affetto morboso. [Che le passioni, naturalmente regolate e misurate dalla ragione, siano necessarie perché si accenda nell'anima il fuoco della vita morale, Plutarco accenna in *De virt. mor.* 5: cfr. MONDOLFO, *La comprensione del soggetto umano*, p. 556. – *R. D. R.*].

[395] *De prof. in virt.* 1 p. 75 F e in tutto il trattato; *C. not.* 10 p. 1062.

[396] Cosí soprattutto in *Non posse suav. vivi sec. Epicurum*; *Adv. Col.* 30, 4 e altrove.

[397] Nei framm. dell'opera κατὰ τῆς ἡδονῆς: STOB. *Flor.* 6, 42-46.

[La voluttà è paragonata da Plutarco a una belva tanto piú dannosa in quanto che è δουλαγωγός senza essere ἄγριος, in quanto che κολακεῦον ἡμᾶς ἀναλίσκει (*Contra volupt.*, fragm. 2, 4 Bern.). A guardar le ἡδοναί in piena luce, nella loro nudità, se ne vedon le bruttezze: μεθύουσιν εἰς ἀναισθησίαν, λαγνεύουσιν εἰς αἰῶνα, καθεύδουσιν εἰς ἔργα, οὐκ ἐπιστρέφονται πόλεων, οὐ φροντίζουσι γονέων, οὐκ αἰσχύνονται νόμους (*o. c.* fr. 5 Bern.). Cosí Plutarco dice a proposito del piacere cose simili a quelle già predicate da Cicerone e da Seneca. Egli per altro non era affatto un nemico del piacere corporale moderato e regolato: attribuiva, per esempio, un gran valore, anche sotto questo aspetto, ai rapporti intimi tra marito e moglie (v. in particolare i *Coniug. praec.* e l'*Amatorius*). – *R. D. R.*].

Plutarco non ha tentato l'impresa di delineare un sistema etico partendo dai suddetti punti di vista. 202 Egli discorre di singoli doveri, vizi e rapporti della vita in tono retorico, non col linguaggio severo della scuola; del resto la filosofia morale teneva, già da parecchio tempo, piú all'applicazione feconda che all'esame scientifico dei concetti etici. La purezza dei princípi, il concetto nobile e fine delle relazioni morali, come della famiglia [400] e dell'amicizia [401], i bei sentimenti filantropici che vi sono espressi, hanno procurato a questi trattati molti amici fin dagli antichi tempi [402]; ma non si può

---

[398] *Comm. not.* 4-7 p. 1059 sg. *Ibid.* c. 11; 22; 26; 27, 8 sgg.; *Sto. rep.* 30 p. 1047.

[399] *Comm. not.* 32 sg.; *Sto. rep.* 31. [Nella polemica di Plutarco contro l'antica Stoa circa il valore dei beni mondani la sua posizione è simile a quella di Antioco di Ascalona: v. Überweg-Praechter^{12} 539. Fondamentale è per lui il concetto (tipicamente platonico) che il valore dei beni dipende dall'uso ragionevole o non che se ne fa, cioè dalla presenza o no della φρόνησις (cfr. *De fort.* 6). – *R. D. R.*].

[400] *Coniugalia praecepta* (γαμικὰ παραγγέλματα) p. 138 sgg. *Cons. ad ux.* p. 608 sgg. *De fraterno amore*, p. 478 sgg.

[401] *De discernendo adulatore et amico*, p. 48 sgg. Περὶ πολυφιλίας, p. 93 sg.

[402] Il Gréard (*Morale de Plut.* 216) che ha ben compreso in Plut. l'uomo e lo scrittore e, senza approfondire le sue opinioni filosofiche, ha analizzato e commentato in modo convincente i suoi trattati morali, dice giustamente a proposito della *Consolazione ad Apollonio* (che non è certamente autentica): « C'est cette émotion relative et cette incontestable justesse de bon sens ingénieux, qui donnent à toutes les petits Traités de morale sociale de Plutarque une si ai-

dire che vi si trovino pensieri nuovi e originali. Il concetto
della vita in Plutarco è essenzialmente, come abbiamo
detto, quello platonico-aristotelico; non era difficile però
unirvi, come si è visto per Antioco e Cicerone, un po'
di stoicismo moderato, e infatti in Plutarco non mancano
sentenze che potrebbero essere di Epitteto o di Marco
Aurelio. Egli ci rammenta che la felicità e la contentezza
devono venire dall'interno, non dall'esterno; che
non abbiamo, è vero, in nostro potere le circostanze
203 esteriori, | bensí l'uso che ne facciamo; che i mali della
vita derivano in gran parte dalla nostra opinione; che
l'uomo saggio e virtuoso è, in complesso, indipendente
dagli avvenimenti esterni; che ha in sé stesso le condizioni
principali della felicità; che si sente nel mondo
come in un tempio e che ogni giorno è per lui giorno di
festa [403]. Egli ci esorta a rassegnarci ai decreti del fato

---

mable autorité. Observateur exact, judicieux, pénétrant, des moeurs et des passions de la petite ville, le mérite du sage de Chéronée est de bien décrire ce qu'il observe et d'opposer aux travers et aux vices, dont il connaît le principe, des remèdes dont il sait les effets. Que, dans les sujets d'école, la tradition l'entraîne à la suite de ses devanciers, il faut bien le reconnaître; mais, généralement, il échappe à la banalité du lieu commun, soit par le caractère personnel de ses observations, soit par l'application qu'il en fait à la société qui l'entoure».

[403] *De virt. et vit.* 1 sgg. p. 100; *Tranq. an.* 3, p. 466; *ibid.* c. 5, 17, 19 sg. Qui va ricordato anche il framm. p. 498 sg. εἰ αὐτάρκης ἡ κακία πρὸς κακοδαιμονίαν che non solo risponde affermativamente a questo quesito, ma aggiunge ancora che i casi del destino da soli non rendono mai infelice l'uomo. [Si noti qui che nella sua etica e pedagogia Plutarco attribuisce una grande importanza alla coscienza morale del soggetto, secondo che ha mostrato efficacemente il Mondolfo nella citata opera fondamentale *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica* (p. 552 sgg.). In particolare, Plutarco connette strettamente il progresso nella virtú con la coscienza del peccato, traducentesi in un impulso a confessare le proprie mancanze, a proposito del quale il nostro autore raccomanda un esame di coscienza, inteso però negativamente alla maniera dei Pitagorici. Il Mondolfo (*op. cit.*, pp. 559-560) osserva anche come su quest'ultimo punto il Cheronese differisca dai Sestii e dagli Stoici dell'età impe-

e della provvidenza, a rallegrarci con riconoscenza del bene che ci tocca e a darci pace nei dolori[404]; in caso di necessità permette però, al pari degli stoici, come ultima via d'uscita il suicidio[405]. Secondo le direttive del cosmopolitismo stoico, rileva non solo la natura socievole dell'uomo e il valore della società umana[406], ma afferma anche che la differenza tra greci e barbari non costituisce una barriera e che tra gli uomini non esiste alcuna altra differenza importante che quella tra la virtú e la malvagità[407]. Come Platone, Aristotele e gli stoici, Plu-

---

riale, che inculcavano un esame rivolto all'accertamento dei progressi compiuti, e rileva d'altra parte anche una differenza fra la concezione plutarchea e quella di Seneca ed Epitteto riguardo al concetto della finalità morale, che per Plutarco consiste nel conseguimento della pura e semplice tranquillità dell'anima e non, come per quei due, nella soddisfazione interna dipendente da un progressivo perfezionamento. Ad ogni modo, è caratteristica veramente spiccata di lui l'energica affermazione (messa appropriatamente in risalto dal Mondolfo) che la consapevolezza del peccato e il rimorso sono punizione prima e massima del peccato stesso, punizione della quale il castigo esterno non è che un compimento finale (*ibid.*, pp. 561-562). Ciò per altro non impedisce a Plutarco di dare gran peso (come si vede leggendo il *De sera numinis vindicta*) a quei castighi divini che seguiranno al primo castigo operante nella coscienza. – *R. D. R.*],

[404] *N. p. suav. v.* 23, p. 1103. *Consol. ad uxor.* 8, p. 610; cfr. *Cons. ad Apoll.* 18, 31, p. 111, 117 e altrove.

[405] *Tranqu. an.* 17 in fine; cfr. *Aemil. P.* 34; *Cleom.* 31. [Su questo punto egli segue gli stoici e si scosta da Platone. Il suicidio era in ogni caso da lui ammesso solo quando ci si trovasse in condizioni del tutto disperate, e non si potesse piú per nulla essere utile alla patria, ad altri, a sé, restando in vita, come si vede dal luogo stesso della vita di Cleomene or ora citato. - *R. D. R.*].

[406] Ad es. *De am. prolis* 8 p. 495.

[407] *De exil.* 5, p. 600: patria dell'uomo non è un determinato paese, ma il mondo. Tutti sottostanno alla stessa legge e allo stesso sovrano. *Ibid.* 7. *De Alex. fort.* 6 p. 329 (cfr. Parte III, vol. I, p. 311^5 n. 1): Alessandro è stato grande nel fondere elleni con barbari, senza dar ascolto al consiglio di Aristotele di trattare gli uni ἡγεμονικῶς gli altri δεσποτικῶς, mentre πατρίδα μὲν τὴν οἰκουμένην προσέταξεν ἡγεῖσθαι πάντας... συγγενεῖς δὲ τοὺς ἀγαθούς, ἀλλοφύλους δὲ τοὺς πονηρούς· τὸ δὲ Ἑλληνικὸν καὶ βαρβαρικὸν μὴ χλαμύδι ecc. διορίζειν, ἀλλὰ τὸ μὲν Ἑλληνικὸν ἀρετῇ, τὸ δὲ

204 tarco attribuisce infine, e per lui è una cosa ovvia, | la massima importanza alla vita politica, e il disconoscimento di questa rappresenta uno dei suoi piú frequenti rimproveri agli epicurei[408]; ma anche agli stoici fa notare che i loro princípi vieterebbero veramente all'uomo saggio ogni partecipazione all'amministrazione statale[409]. Per lui la posizione dell'uomo di stato rappresenta la piú bella occasione di agire nobilmente e per il bene comune[410], e la partecipazione al governo non gli sembra un lavoro per fini estranei, ma una parte indispensabile di una vita degna dell'uomo[411]. Ma Plutarco non si nascondeva quanto fosse piccola e limitata l'attività politica concessa ancora dalle condizioni in cui si trovava il suo popolo[412]. Anche la sua azione di scrittore politico deve adattarsi a quelle condizioni: egli formula norme per il modo di governare il popolo e per il disbrigo degli affari pubblici nelle città greche, private già da tanto tempo della loro indipendenza statale[413]; pretende che

---

βαρβαρικὸν κακίᾳ τεκμαίρεσθαι. Cfr. i princípi stoici circa questo argomento in Parte III vol. I, pp. 292^5 sgg. 297^5 sgg., e soprattutto le parole di Eratostene, *ibid.* 308^5 n., che Plut. fa sue in *De Alex. fort.* 6.

[408] *Adv. Colot.* 31 sgg. p. 1125 sg. Cfr. *De latenter vivendo*; *N. p. suav. v.* 17 sg. p. 1098 sg.

[409] *Sto. rep.* 3 p. 1033.

[410] *An seni s. ger. resp.* 5, 3 sgg. p. 786. *Comp. Aristid. et Cat.* 3: ὅτι μὲν δὴ τῆς πολιτικῆς ἄνθρωπος ἀρετῆς οὐ κτᾶται τελεωτέραν, ὁμολογούμενόν ἐστι.

[411] *An seni* 14, 2: λειτουργία γὰρ οὐκ ἔστιν ἡ πολιτεία τὴν χρείαν ἔχουσα πέρας, ἀλλὰ βίος ἡμέρου καὶ πολιτικοῦ καὶ κοινωνικοῦ ζῴου καὶ πεφυκότος ὅσον χρὴ χρόνον πολιτικῶς καὶ φιλοκάλως καὶ φιλανθρώπως ζῆν. Per questo non si deve abbandonare (e questo è l'argomento principale dell'opera) l'attività politica nemmeno nella vecchiaia, come del resto nessun altro dovere. Per πολιτεύεσθαι intende però (25, 4 sg.) qualsiasi attività a favore della collettività, p. es. quella di Socrate.

[412] Cfr. *Praec. ger. reip.* 10, 9. 17, 4 sgg. c. 18. 19, 1 p. 805, 813 sg. dove Plut. esorta l'uomo politico a non dimenticare mai la dipendenza politica del suo popolo.

[413] Nei *Praecepta ger. reip.* (πολιτικὰ παραγγέλματα) p. 798 sgg.

si lavori per la comunità finché si ha vigore sufficiente[414];
parla dei doveri dei príncipi e degli alti funzionari[415];
e tutto ciò che dice è ragionevole e onesto, non | di rado 205
esatto e bello. Ma non è affar suo trattare i problemi
dello stato in grande stile[416], né lo scopo pratico delle
sue opere glie ne offre l'occasione immediata. Per quanto
riguarda i vari regimi, non solo accetta le istituzioni
monarchiche del suo tempo, ma tesse anche gli elogi
della monarchia: il sovrano è per lui un'immagine e un
servo di Dio[417], ed egli attende la salvezza non tanto
dalle istituzioni politiche, quanto dalle qualità personali
dei regnanti[418].

---

[414] *An seni s. ger. resp.* (εἰ πρεσβυτέρῳ πολιτευτέον).

[415] *Ad principem inerud.* (πρὸς ἡγεμόνα ἀπαίδευτον).

[416] Volkmann *op. cit.* II, 227 sg.

[417] *Ad princ. inerud.* 2, 3: τοὺς ἄρχοντας ὑπηρετεῖν θεῷ πρὸς ἀνθρώπων ἐπιμέλειαν καὶ σωτηρίαν ecc.; 3, 6: ἄρχων δὲ εἰκὼν θεοῦ τοῦ πάντα κοσμοῦντος ecc. Similmente suonano i framm. pitagorici, riportati a p. 99 n. 221. Nel framm. περὶ μοναρχίας ecc. c. 4 p. 827 Plut. (se ne è lui l'autore) dichiara espressamente che la monarchia, presumibilmente secondo Plat., è la forma di regime piú desiderabile. [Questa concezione del principe ci richiama la Stoa, che pure esaltava la monarchia come conforme all'assetto dell'universo stesso, governato da Zeus unico re. – *R. D. R.*].

[418] Come appare soprattutto dall'opera *Ad princ. inerud.*

[In questo interessante opuscolo si insiste particolarmente sul fatto che il principe dev'esser soggetto alla legge, e precisamente a quella legge non scritta che coincide con la Ragione e si risolve nella Giustizia e nel dovere dei principi stessi di adempiere il loro compito, che è quello di far da ministri di Dio procurando il bene degli uomini. Quanto alle istituzioni politiche, è da notare che, mentre Plutarco preferisce la monarchia (v. sopra), questa preferenza non è poi assoluta: come il buon musicista saprà usar bene di qualunque strumento musicale, pur preferendo la lira e la cetra, cosí il buon politico maneggerà bene l'oligarchia di tipo spartano, e maneggerà bene anche la democrazia (con opportune varietà e alternative di tono, τὰ μὲν ἀνιεὶς τὰ δ'ἐπιτείνων τῆς πολιτείας, χαλάσας τ'ἐν καιρῷ καὶ καρτερῶς αὖθις ἐμφύς): qualora poi gli sia concessa la scelta, sceglierà la monarchia. Su questo punto Plutarco si richiama al suo Platone: ma naturalmente la sua concezione delle forme di governo risente anche di Aristotele. – *R. D. R.*].

Le idee religiose di Plutarco. – L'etica di Plutarco non culmina, come quella della Grecia classica, nella politica, bensí nella religione. Nulla infatti è per gli uomini di tanto conforto, nulla è fonte perenne di gioia e tranquillità [419], nulla tanto indispensabile per la comunità e base di ogni ordinamento civile [420], quanto la fede |
206 negli dèi e il loro culto. Negare gli dèi e la provvidenza significa togliere agli uomini il massimo bene [421]. L'ateismo è un che di bestiale, una negazione della natura umana [422]. Certo, non tutti i modi di venerare Dio hanno lo stesso valore. La religiosità sta nel mezzo fra l'ateismo e la superstizione [423], e quest'ultima non è meno del primo in contrasto con essa [424]. Plutarco ne descrive a colori vivissimi l'assurdità e i rovinosi effetti: il terrore di cui riempie gli uomini, l'inquietudine in cui li tiene costante-

---

[419] Cfr. specialmente la discussione, di cui già a p. 170 n. 321, in *N. p. suav. v.* 21-23 p. 1101 sg. Ad es. 21, 5: οὔτε γὰρ διατριβαὶ (sc. μᾶλλον εὐφραίνουσι) τῶν ἐν ἱεροῖς οὔτε καιροὶ τῶν ἑορτασμῶν, οὔτε πράξεις οὔτ' ὄψεις εὐφραίνουσιν ἕτεραι μᾶλλον ὧν ὁρῶμεν ἢ δρῶμεν αὐτοὶ περὶ θεῶν, ὀργιάζοντες ἢ χορεύοντες ἢ θυσίαις παρόντες ἢ τελεταῖς. La vera ragione di questa gioia è però (§ 8) ἐλπὶς ἀγαθὴ καὶ δόξα τοῦ παρεῖναι τὸν θεὸν εὐμενῆ καὶ δέχεσθαι τὰ γινόμενα κεχαρισμένως. C. 22, 4: πάντα δὲ τῶν θεῶν ... καὶ κοινὰ τὰ τῶν φίλων καὶ φίλοι τοῖς θεοῖς οἱ ἀγαθοί· καὶ τὸν θεοφιλῆ μή τι εὖ πράττειν ἢ [μὴ] θεοφιλῆ εἶναι τὸν σώφρονα καὶ δίκαιον ἀδύνατόν ἐστιν. 23, 1: καλὰ μὲν οὖν εἰκὸς εἶναι καὶ τὰ γινόμενα παρὰ τῶν θεῶν· τὸ δὲ γίνεσθαι διὰ τῶν θεῶν ταῦτα αὐτά, μεγάλην ἡδονὴν ποιεῖ καὶ θάρσος ἀμήχανον ecc.

[420] *Adv. Colot.* 31, 3 p. 1125: nella legislazione πρῶτόν ἐστιν ἡ περὶ θεῶν δόξα καὶ μέγιστον, essa è (§ 5) τὸ συνεκτικὸν ἁπάσης κοινωνίας κ. νομοθεσίας ἔρεισμα, e una città potrebbe fare a meno del suolo altrettanto poco che della fede negli dei, dei giuramenti, voti, presagi, sacrifici, ecc.

[421] Cfr. p. 170.

[422] *De Is.* 71 in fine p. 379: εἰς ἀθέους ἐκπίπτουσα καὶ θηριώδεις λογισμούς.

[423] *De superst.* 14 concl. p. 171. *De Is.* 67 concl.: οἱ δὲ φεύγοντες ὥσπερ ἕλος τὴν δεισιδαιμονίαν ἔλαθον αὖθις ὥσπερ εἰς κρημνὸν ἐμπεσόντες τὴν ἀθεότητα. Cfr. *Pericl.* 6.

[424] *De Is.* 11 in fine: οὐδὲν ἔλαττον κακὸν ἀθεότητος, δεισιδαιμονίαν. Cfr. *Alex.* 76.

mente, l'inazione a cui li condanna[425]; egli riconosce nella superstizione la causa principale e il piú appariscente argomento di giustificazione dell'ateismo[426], anzi addirittura un ateismo nascosto, in quanto l'ignoranza circa la divinità è in tutti e due la stessa[427], e il timore degli dèi non è separabile dal segreto desiderio che gli dèi non ci siano[428]; dichiara persino che la superstizione è peggiore della negazione di Dio, perché per lo meno l'ateo non incorre col suo errore in quella agitazione che perseguita i superstiziosi[429]. Ma altrove si esprime | con 207 maggior moderazione circa le credenze superstiziose[430], e si chiede che cosa si debba intendere per superstizione e quale sia il limite tra la superstizione e la religiosità. E qui Plutarco si rivela di gran lunga meno spregiudicato di quanto si sarebbe supposto in base alle sue dichiara-

---

[425] Cosí specialmente nell'opera *De superst.* dal principio alla fine; come, del resto, la parola δεισιδαιμονία indica, piú che i concetti errati circa gli dei, la paura e l'inquietudine derivanti da essi.

[426] *Op. cit.* 12. *De Is.* 71 verso la fine.

[427] *De superst.* 1, inizio: τῆς περὶ ϑεῶν ἀμαϑίας καὶ ἀγνοίας εὐϑὺς ἐξ ἀρχῆς δίχα ῥυείσης, τὸ μέν, ὥσπερ ἐν χωρίοις σκληροῖς, τοῖς ἀντιτύποις ἤϑεσι τὴν ἀϑεότητα, τὸ δέ, ὥσπερ ἐν ὑγροῖς, τοῖς ἁπαλοῖς τὴν δεισιδαιμονίαν ἐμπεποίηκεν. Cfr. nota 423.

[428] *Op. cit.* 11.

[429] *Op. cit.* 1 sgg., 5-7, 10 sgg. Secondo me non è verosimile che, nella prosecuzione della sua opera (a quanto pare incompiuta) sulla superstizione Plut. avrebbe nuovamente limitato queste affermazioni, riferite qui con ogni evidenza in nome proprio, non come dette da un altro.

[430] *N. p. suav. v.* 21, p. 1101: la fede negli dei va certo purgata da elementi superstiziosi: εἰ δὲ τοῦτο ἀδύνατον, μὴ συνεκκόπτειν μηδὲ τυφλοῦν τὴν πίστιν, ἣν οἱ πλεῖστοι περὶ ϑεῶν ἔχουσι. In fondo sono pochi coloro il cui sentimento di fronte agli dei sia solo paura, e anche in loro essa costituisce un certo freno alla loro malvagità interiore; nella maggior parte invece il rispetto per la divinità è misto ad una certa angoscia: μυριάκις δὲ μεῖζόν ἐστι καὶ πλέον αὐτῇ τὸ εὔελπι καὶ περιχαρές ecc. *Ibid.* 20, 7: è meglio avere la fede negli dei mista ad un po' di timore anziché esser privi dei suoi benefici. c. 25: è pur utile che il timore dell'Ade tenga a freno gli ingiusti.

zioni generali. Certo, il suo concetto di divinità è molto puro, finché si tratti del Dio supremo: egli si oppone decisamente alle indegne immaginazioni del popolo e dei poeti intorno agli dèi[431]; è convinto che da un lato le giuste credenze circa la divinità, dall'altro la vita secondo giustizia, siano il culto migliore[432]; e se distingue, al pari degli stoici, una triplice teologia, quella dei poeti, dei legislatori e dei filosofi[433], tuttavia non può assegnare che alla filosofia la decisione intorno alla verità religiosa[434]. La sua filosofia, però, gli fa apparire possibili, anzi necessarie, molte cose che ripugnano alla nostra. Il bisogno di aiuti soprannaturali è tanto maggiore in lui, quanto piú vivamente sente i limiti delle nostre forze spirituali,
208 il contrasto tra la ragione e i sensi[435]; | ma come potrebbe
dubitare, dato il suo concetto della provvidenza[436], che quegli aiuti siano dati realmente all'uomo? Come si può pensare che gli dèi benigni rifiutino qualche loro dono a coloro, cui sono favorevoli, e non manifestino loro le proprie intenzioni con ogni sorta di rivelazioni, di cui Plutarco crede di trovare numerosi esempi[437],

---

[431] Cfr. p. 169.

[432] *De Is.* 2. 11 v. la fine, p. 351. 355. *Aristid.* 6: nulla ci rende tanto simili e affini agli dei quanto la virtú.

[433] *Amator.* 18, 10 p. 763. Cfr. Parte III vol. I, pp. 325^5 n. 5; vol. III, pp. 587, 698.

[434] *De Is.* 68 inizio, 378. *Ibid.* 3.

[435] V. p. 192 nn. 379-380.

[436] Su ciò p. 188 sg.

[437] È noto come Plutarco narri spesso di pronostici, oracoli, sogni premonitori, ecc., e non come si riferisce una diceria cui non si dà peso, ma riportando i fatti relativi come fatti storici e dandone per conto suo la spiegazione. Quando il GRÉARD *Morale de Plut.* 349 sg. cerca di spiegare che Plut. si riserva il giudizio di fronte a tali racconti, senza prestar loro fede incondizionatamente, mi pare di dover fare le mie riserve. Certo, egli non crede a tutti i presagi o a tutti i miracoli, ma crede sempre a troppi, piú di quanto sia ammissibile persino per uno storiografo greco; e se parla talvolta di interpretazioni forzate di un oracolo o di un sogno, parecchi dei casi citati da GRÉARD a sostegno della sua tesi dimostrano invece che non vi

anche nella storia [438]? e che non siano in relazione spirituale con coloro che sono degni della loro grazia, non li

---

si manifesta una sfiducia generale contro quei racconti. Cosí *Alex.* 18. 25; *Nic.* 13, dove si riferiscono in buona fede una quantità di presagi; *Coriol.* 38 dove Plut. ha bensí qualche dubbio contro una statua parlante, ma ammette senz'altro la possibilità di statue trasudanti, piangenti o gementi per opera del δαιμόνιον, a scopo di profezia. Non gli ripugna dunque il miracolo in sé, ma il miracolo troppo fantastico. Altri esempi della sua fede nelle profezie si riscontrano in moltissimi passi dei Βίοι: cfr. l'Indice dell'ediz. Didot, alle voci Oracula e Prodigia, e p. 210 n. 453.

[438] *N. p. suav. v.* 22, 7 p. 1103 (sec. XENOPH. *Symp.* 4, 48). [La differenza di tono e di spirito che si avverte a proposito della superstizione, fra l'opuscolo antiepicureo qui citato e altri scritti di Plutarco da un lato, e il *De superstitione* dall'altro, può spiegarsi con l'ammettere che il περὶ δεισιδαιμονίας sia stato scritto dal filosofo in gioventú, e in ogni caso in un tempo notevolmente anteriore. Cfr. VOLKMANN, *Leben, Schriften u. Philos. Pl.* II 307; CHRIST-SCHMID, *Gesch. d. griech. Lit.* II 388; K. ZIEGLER, *Plutarchos* in *RE*, ecc. Ma non si tratta soltanto di questo. Il *De superstitione* ha un'indole essenzialmente polemica, e s'intende come nell'ardore della polemica contro la superstizione, l'autore si lasci portare a dir cose anche esagerate, a contrapporre retoricamente la δεισιδαιμονία al vizio opposto, l'ἀϑεότης, perché la prima ne riceva maggior biasimo risultando piú dannosa persino della seconda, che pur è tanto deplorevole. In realtà Plutarco, che (come nota rettamente anche R. Flacelière in un recente studio *Plutarque et l'Épicurisme* in *Epicurea* in memor. H. Bignone, Genova 1959, pp. 197-215) vede la vera religiosità, la *pietas*, come punto medio fra quei due estremi opposti, si rivolge nel *De superstitione* contro l'ὑπερβολή della religiosità tanto veementemente da mostrar di preferirle l'ἔλλειψις. In seguito, egli accentua i motivi religiosi, l'εὐσέβεια e l'amore per il culto, pur restando in linea di principio sempre contrario alla superstizione: cfr. *De Is.* 11, dove è pur di nuovo stigmatizzata la δεισιδαιμονία, come οὐδὲν ἔλαττον κακὸν ἀϑεότητος, e si afferma niente potersi fare o sacrificare di piú gradito agli dèi che l'avere opinioni veraci riguardo a loro. Plutarco non rinnega queste vedute anche negli scritti suoi dove piú vivamente l'ispirazione religiosa si fa sentire, come quelli delfici. Si tratta rispetto al *De superstitione* di una divergenza notevole, ma piuttosto inerente, come si è detto, all'intonazione e a idee particolari che non all'atteggiamento fondamentale. Non è il caso quindi di supporre, come fece lo Hirzel (*Dialog* II), una « evoluzione » sostanziale, o addirittura conversione del Cheronese, che si sarebbe maturata attraverso il decorrer degli anni in questo campo. – *R. D. R.*].

istruiscano e non li esortino al bene[439]? Donde potrebbe derivare la nostra conoscenza della divinità, se essa stessa non ci comunicasse questo suo possesso, come ogni
209 altro bene[440]? Ma se tale conoscenza deriva | da una diretta comunicazione da parte di Dio, sarà tanto piú perfetta quanto meno scienza nostra vi immischiamo: la rivelazione superiore è una condizione passiva dell'anima, in cui essa diventa strumento della divinità: è uno stato di entusiasmo. Ora, l'anima, fintanto che è imprigionata nel corpo, non riuscirà mai a darsi, pienamente indisturbata, all'influenza superiore, per cui ogni rivelazione è da considerarsi come il prodotto di due moti, uno naturale e uno provocato da Dio, e in ogni rivelazione l'azione divina va distinta dalle aggiunte umane; il compito però è questo, di rinunciare possibilmente a ogni attività propria e porgere allo spirito divino una ricettività il piú possibile pura e virginea[441]. La possibilità di quell'azione superiore è legata a certe mediazioni o per lo meno ne è facilitata: oggettivamente fanno da mediatori i dèmoni che recano all'anima il messaggio degli dèi[442], e anche certe cose materiali, come le esalazioni della caverna pitica, possono, sotto la guida degli dèi e coll'aiuto dei dèmoni, eccitare l'entusiasmo[443]; da parte dell'uomo la disposizione a ricevere

---

[439] *Numa* 4 sg. *Coriol.* 32; nel primo di questi passi si respingono invece i racconti di rapporti sessuali fra dèi e uomini.

[440] *De Is.* 1 p. 351.

[440] *De Pyth. or.* 21-23 p. 404 sg. *Amator.* 16, 4 sgg. p. 758.

[441] *Def. or.* 48 p. 436. *Ibid.* 40. Del primo passo, il piú importante in Plut. su questo argomento, citerò solo queste parole: σῶμα μὲν ὀργάνοις χρῆται πολλοῖς, αὐτῷ δὲ σώματι ψυχή... ψυχὴ δὲ ὄργανον θεοῦ γέγονεν, ma nessun organo rappresenta del tutto puramente l'attività di quello da cui è mosso: οὕτως ὁ καλούμενος ἐνθουσιασμὸς ἔοικε μῖξις εἶναι κινήσεων δυοῖν, τὴν μὲν ὡς πέπονθε τῆς ψυχῆς ἅμα τὴν δὲ ὡς πέφυκε κινουμένης.

[442] *Gen. Socr.* 20, p. 588 c. 24 e altrove; *Def. or.* 13. 16 (v. *supra* p. 185 n. 360). 38. 48.

[443] *Def. or.* 48 sgg.: l'anima dell'uomo è l'ὕλη, il πνεῦμα ἐνθου-

le rivelazioni è determinata dalla tranquillità dell'anima e dal suo distacco dalle cose sensibili, e come questa suol essere maggiore nel sonno che nella veglia, cosí una vita di astinenze, per esempio quella di Socrate e dei sacerdoti di Iside, può essere una preparazione per i rapporti con Dio[444]. La rivelazione interna in quanto tale, però, è un che | di improvviso: il pensiero del divino colpisce 210 e illumina l'anima d'un tratto come una folgore, la rivelazione tocca il dèmone o il primo ente incorporeo come d'un balzo e ottiene a quel contatto la consacrazione della verità[445]. Qui vediamo ripetersi la teoria stoica della rivelazione[446], e prepararsi d'altro canto la dottrina neoplatonica dell'estasi, per quanto questa non abbia ancora in Plutarco l'importanza di una meta a cui tenda tutto il sistema[447].

σιαστικόν e l'evaporazione della terra è οἷον ὄργανον ἢ πλῆκτρον ecc. *Ibid.* 40 sg. V. sotto, nota 450.

[444] *Gen. Socr.* 20; cfr. c. 22 p. 592 B; *De Is.* 5. *Def. or.* 40.

[445] *De Is.* 77: ἡ δὲ τοῦ νοητοῦ καὶ εἰλικρινοῦς καὶ ἁγίου νόησις ὥσπερ ἀστραπὴ διαλάμψασα τῇ ψυχῇ ἅπαξ ποτὲ θιγεῖν καὶ προσιδεῖν παρέσχε ... πρὸς τὸ πρῶτον ἐκεῖνο καὶ ἁπλοῦν καὶ ἄυλον ἐξάλλονται καὶ θιγόντες ἁπλῶς τῆς περὶ αὐτὸ καθαρᾶς ἀληθείας οἷον ἐν τελετῇ τέλος ἔχειν τὴν φιλοσοφίαν νομίζουσι. *Gen. Socr.* 20: la parola con cui gli uomini comunicano tra di loro è quasi una πληγὴ τῆς ψυχῆς. ὁ δὲ τοῦ κρείττονος νοῦς ἄγει τὴν εὐφυᾶ ψυχὴν ἐπιθιγγάνων τῷ νοηθέντι πληγῆς μὴ δεομένην· ἡ δ'ἐνδίδωσιν αὐτῷ χαλῶντι καὶ συντείνοντι τὰς ὁρμὰς ... εὐστρόφους καὶ μαλακὰς ὥσπερ ἡνίας ἐνδούσας.

[446] Cfr. Parte III vol. I, p. 351[5] sgg.

[447] [La dottrina di Plutarco sull'entusiasmo si ritrova chiaramente espressa anche in *Amator.* 16 p. 758 E; non senza un richiamo esplicito a Platone (cioè al *Fedro*): oltre alla follia morbosa di origine corporea proveniente da umori maligni o da un fluido pernicioso ce n'è un'altra che vien dagli dèi: ἑτέρα δ'ἐστὶν οὔτε ἀθείαστος οὐδ' οἰκογενής, ἀλλ' ἔπηλυς ἐπίπνοια καὶ παρατροπὴ τοῦ λογιζομένου καὶ φρονοῦντος, κρείττονος δυνάμεως ἀρχὴν ἔχουσα καὶ κίνησιν, ἧς τὸ μὲν κοινὸν ἐνθουσιαστικὸν καλεῖται πάθος. E come ciò che è pieno di πνεῦμα si chiama ἔμπνουν, ed ἔμφρον ciò che è pieno di φρόνησις, cosí ὁ τοιοῦτος σάλος ψυχῆς ἐνθουσιασμὸς ὠνόμασται μετοχῇ καὶ κοινωνίᾳ θειοτέρας δυνάμεως. Vengon poi distinti un entusiasmo divinatorio (ἐνθουσιασμοῦ τὸ μαντικόν) derivante dall'ispi-

La màntica. – Ora, Plutarco doveva trovar credibili moltissime cose che avrebbero ripugnato a una filosofia piú circospetta. Intendiamo anzi tutto le profezie, la cui giustificazione gli doveva riuscire, ovviamente, meno difficile di quanto non fosse riuscita agli stoici. Certo, Plutarco non crede che gli dèi stessi parlino per bocca dei profeti e suggeriscano letteralmente i loro oracoli alla Pizia: queste sono secondo lui idee ingenue e puerili, contrastanti coi giusti concetti della divinità [348]. Ma questa ammissione non pregiudica la sua fede nelle profezie. Come, invece (v. sopra p. 206 sg.), in ogni rivelazione l'attività di Dio si svolge insieme con quella dell'organo rivelatore e vi si trovano quindi commisti elementi divini e umani, cosí avviene per gli oracoli. Dio, o il dèmone, dà la spinta al movimento nell'anima del profeta, la illumina circa l'avvenire, vi produce determinate immagini; sono poi del profeta le parole e le forme con
211 cui egli | esprime quanto gli fu comunicato [449]. Ma la

---

razione di Apollo (ἐξ 'Απόλλωνος ἐπιπνοίας καὶ κατοχῆς), un entusiasmo bacchico (τὸ βακχεῖον), e promosso da Dioniso (e questi ὀργιασμοί bacchici rassomigliano ai delirî provocati da Cibele e da Pan), indi una terza specie di entusiasmo che nasce dalle Muse, e suscita l'estro poetico, e ancora un furore marziale (ἀρειμάνιος) e infine un furore amoroso. La lettura di questo luogo mostra bene che l'ἐνθουσιασμός plutarcheo non è ancora l'estasi neoplatonica, nella quale l'anima si fonde direttamente con la divinità somma, e acquista la conoscenza suprema, ma è piuttosto un trasporto, un furore da cui si ricavano, sí, rivelazioni, ma parziali e legate a numi singoli. Come osserva giustamente il GEFFCKEN (*Ausgang d. griech.-röm. Heident.* 45), «Was Plutarch sagt über diesen "Wirbel der Seele", das steht alles ziemlich fast auf dem Boden der Volksreligion...». Vi è certo già un preludio all'ἔκστασις plotiniana: ma i lineamenti di questa si ravvisano meglio in Filone Alessandrino, che fa l'anima capace di elevarsi in un abbandono coribantico al di sopra di tutto il mondo sensibile e di attinger la verità intelligibile come in uno specchio (cfr. PHILO *De Leg. Allegor.* III 14; *Quis rer. divin. her.* 14; *De migrat. Abrah.* 52) – *R. D. R.*].

[448] *Def. or.* 9 verso la fine; *De Pyth. or.* 7. 20 p. 397. 404.

[449] *Pyth. or.* 7 p. 397 (circa gli oracoli della Pizia): οὐδὲ γάρ ἐστι θεοῦ ἡ γῆρυς, οὐδὲ ὁ φθόγγος, οὐδὲ ἡ λέξις, οὐδὲ τὸ μέτρον,

comunicazione divina si appoggia alle doti naturali
dell'anima e ai presupposti naturali della sua attività.
La facoltà di prevedere il futuro è, secondo Plutarco,
ínsita per natura nell'anima come la facoltà di rammen-
tare le cose passate; questa facoltà entra in azione ap-
pena le condizioni del corpo subiscono, per sé o per in-
flussi esterni, quelle modificazioni che sono in grado di
sprigionarla e di allontanare nell'entusiasmo l'anima dal
presente[450]. Dove sorgono dalla terra fonti o esalazioni
che suscitano l'entusiasmo profetico, là si forma la sede
d'un oracolo; quando per una ragione qualsiasi delle
fonti si essiccano, anche l'oracolo deve estinguersi[451].
Plutarco ha una grande opinione della potenza degli
oracoli: egli assicura che è | confermata da numerose 212
esperienze, che la Pizia non è mai stata colta in errore[452],
e racconta spesso di profezie avverate e di presagi me-

ἀλλὰ τῆς γυναικός· ἐκεῖνος δὲ μόνας τὰς φαντασίας παρίστησι καὶ φῶς ἐν τῇ ψυχῇ ποιεῖ πρὸς τὸ μέλλον. ὁ γὰρ ἐνϑουσιασμὸς τοιοῦτόν ἐστι. Ibid.: νόησον τὸν ἐνταῦϑα (a Delfo) ϑεὸν χρώμενον τῇ Πυϑίᾳ πρὸς ἀκοήν... δείκνυσι μὲν γὰρ καὶ ἀναφαίνει τὰς αὐτοῦ νοήσεις, μεμιγμένας δὲ δείκνυσι διὰ σώματος ϑνητοῦ καὶ ψυχῆς ἡσυχίαν ἄγειν μὴ δυναμένης μηδὲ τῷ κινοῦντι παρέχειν ἑαυτὴν ἀκίνητον ἐξ αὑτῆς καὶ καϑεστῶσαν ecc.

[450] Siccome se ne è parlato già a p. 206 sg., tratterò soltanto del passo *Def. or.* 39 sg. Dopo aver parlato nel modo indicato della facoltà divinatoria, Plut. continua: τὸ δὲ μαντικόν, ὥσπερ γραμματεῖον ἄγραφον καὶ ἄλογον καὶ ἀόριστον ἐξ αὑτοῦ, δεκτικὸν δὲ φανταστῶν (-στικῶν) παϑῶν καὶ προαισϑήσεων, ἀσυλλυγίστως ἅπτεται τοῦ μέλλοντος, ὅταν ἐκστῇ μάλιστα τοῦ παρόντος. ἐξίσταται δὲ κράσει καὶ διαϑέσει τοῦ σώματος ἐν μεταβολῇ γινόμενον, ὃν ἐνϑουσιασμὸν καλοῦμεν.Questo stato del corpo subentra spesso da sé, ma, insieme ad altre fonti salutari e nocive, ci sono le emanazioni del πνεῦμα μαντικόν, che ora evapora aeriforme, ora è commisto all'acqua. Plut. cerca poi di spiegare come questo agisca sull'anima mediante il corpo; ne paragona l'azione a quella del vino. Con questa teoria sa conciliare poi (c. 46-51) le massime e le consuetudini dell'oracolo di Delfo, in merito alle vittime, e quelle della Pizia.

[451] *Def. orac.* 42-44. Tutta quest'opera parte dal fatto che tanti degli oracoli antichi erano caduti in abbandono.

[452] *Pyth. orac.* 11, 29. Cfr. *Def. or.* 46.

ravigliosi, senza dubitare minimamente della loro verità storica[453]. Non rinuncia per questo alla spiegazione naturale e alla considerazione scientifica delle cose; ma siccome l'andamento della natura finisce per essere semplicemente uno strumento nelle mani della provvidenza, egli non ha alcuna difficoltà a trovare una rivelazione superiore[454] anche in ciò che riconosce naturale, e ad accettare d'altro canto fin le cose piú impossibili, purché siano piene di significati reconditi[455].

---

[453] In *Pyth. orac.* 11 si richiama a tre responsi delfici, che sarebbero certo abbastanza meravigliosi, *ibid.* 9 alle molte predizioni sibilline confermate dagli eventi, *Def. or.* 45 a un caso in cui l'oracolo di Mopso di Cilicia svergognò un miscredente che l'aveva messo alla prova; *Pyth. or.* 8 a una serie di presagi meravigliosi. Altri esempi in *Alcib.* 39. *Timol.* 12. *Aemil. P.* 24. *Pyrrh.* 31 sg. *Pomp.* 73. *Alex.* 14. *Anton.* 60 e altrove. Cfr. p. 204 n. 437.

[454] Cfr. oltre a p. 165 n. 303, soprattutto le parole particolarmente significative in *Pericl.* 6, dove, a proposito di un presagio spiegato da Anassagora in modo naturale, è detto: ἐϰώλυε δ'οὐδέν, οἶμαι, ϰαὶ τὸν φυσιϰὸν ἐπιτυγχάνειν ϰαὶ τὸν μάντιν, τοῦ μὲν τὴν αἰτίαν, τοῦ δὲ τὸ τέλος ϰαλῶς ἐϰλαμβάνοντος· ὑπέϰειτο γὰρ τῷ μὲν ἐϰ τίνων γέγονε ϰαὶ πῶς πέφυϰε ϑεωρῆσαι, τῷ δέ, πρὸς τί γέγονε ϰαὶ τί σημαίνει προειπεῖν. Se si crede che, dimostrando le cause naturali, si annulli l'importanza di un fenomeno quale presagio, si dovrebbero negare allora tutti i segni, anche quelli artificiali.

[455] Nei passi citati della nota 453 si trovano i piú incredibili prodigi, statue sudanti e simili (cfr. nota 437), e in *Qu. conv.* VIII 1, 3 Plut. non intende negare la leggenda della origine divina di Platone; poiché, ammesso che un atto sessuale ripugni al concetto della divinità οὐδὲν οἴομαι δεινόν, εἰ μὴ πλησιάζων ὁ ϑεὸς ὥσπερ ἄνϑρωπος, ἀλλὰ ἑτέραις τισὶν ἁφαῖς δι' ἑτέρων ϰαὶ ψαύσεσι τρέπει ϰαὶ ὑποπίμπλησι ϑειοτέρας γονῆς τὸ ϑνητόν. Ora, benché non si debba ritenere tutto ciò che Plut. dice in uno dei suoi dialoghi per sua convinzione dogmatica, egli non avrebbe tuttavia riferito, senza contraddizione, questa ipotesi, quando non gli fosse sembrata attendibile o per lo meno pensabile. [Ciò però non vuol dire che Plutarco accetti senz'altro come prodigio divino ogni fatto meraviglioso. In *Vit. Cleom.* 31 vien riferita come superstizione frivola l'opinione degli Alessandrini che, vedendo la faccia di Cleomene crocifisso coperta da un serpente, furon presi dalla δεισιδαιμονία e dalla paura, e andaron frequentando il luogo, convinti di dover ravvisare in Cleomene ἥρωα ϰαὶ ϑεῶν παῖδα. I saggi (οἱ σοφώτεροι), aggiunge Plutarco, li indussero a smettere questo atteggiamento mostrando loro

Plutarco e le religioni popolari. – Il suo atteggiamento nei riguardi delle religioni popolari è quindi su per giú eguale a quello tradizionale nella scuola stoica. Egli sa | benissimo che quelle credenze contengono molte 213 cose assurde, errate e indegne della divinità[456]; ma non è soltanto convintissimo che siano indispensabili per la società[457], è altresí troppo legato ad esse dal suo bisogno religioso per non tentare di vederne il lato migliore. I vari dèi popolari sono semplicemente forme diverse sotto le quali si venerano i medesimi esseri divini. «Non esistono dèi diversi per diversi popoli, dèi barbari ed ellenici, settentrionali e meridionali, ma, come il Sole e la Luna splendono per tutti, come il cielo e la terra e il mare sono comuni a tutti gli uomini, per quanto abbiano nomi diversi, cosí c'è un'unica ragione che governa il mondo, una sola provvidenza che lo regge e a cui sono subordinate le medesime energie; sono diversi soltanto i nomi e le forme dell'adorazione, e i sacri simboli che guidano lo spirito verso il divino sono ora piú oscuri, ora piú palesi»[458]. Ne conseguiva naturalmente che il nostro filosofo doveva riconoscere giustificate, nella sostanza, tutte le religioni. Egli ammette che non tutte sono egualmente pure, che alcune sono permeate di elementi superstiziosi[459]; in complesso non vede di buon

---

come quel fatto fosse spiegabile scientificamente (in quanto che τὰ ἀνθρώπινα σώματα, τῶν περὶ τὸν μυελὸν ἰχώρων συρρυήν τινα καὶ σύστασιν ἐν ἑαυτοῖς λαβόντων, ὄφεις ἀναδίδωσι). – *R. D. R.*].

[456] V. *supra*, pp. 169 n. 317; 202 sg.

[457] Cfr. p. 202 n. 420.

[458] *De Is.* 67, p. 377 sg.

[459] *L. cit.* συμβόλοις χρῶνται καθιερωμένοις, οἱ μὲν ἀμυδροῖς οἱ δὲ τρανοτέροις, ἐπὶ τὰ θεῖα τὴν νόησιν ὁδηγοῦντες οὐκ ἀκινδύνως. ἔνιοι γὰρ ἀποσφαλέντες παντάπασιν εἰς δεισιδαιμονίαν ὤλισθον. Tra le religioni che Plut. disprezza perché superstiziose, c'è anche l'ebraica, che egli, però, unisce alla siriaca; egli crede che il dio ebraico sia Bacco: *Qu. conv.* IV 6, cfr. IV 5, 1. 2. 9 (dove si parla del culto ebraico come ancora esistente, forse perché Plut. ha derivato

214 occhio i culti forestieri[460], | e tien fermo il principio, comune nel mondo antico, che ciascuno debba venerare gli dèi secondo le consuetudini del proprio popolo[461].

Interpretazione dei miti. – Ma già l'opera su *Iside e Osiride* dimostra che Plutarco è pronto a cercare sentenze filosofiche sotto il velo dei miti, nelle religioni forestiere come in quelle locali. Il mito è, dice Plutarco, il riflesso di una verità verso la quale esso indirizza la nostra attenzione[462]; e questa verità dev'essere cosí universale come gli dèi, di cui ci procura la conoscenza[463]: proposizioni filosofiche sono, quindi, il contenuto essenziale di tutti i miti. Nel ricercarle Plutarco procede

---

le sue notizie da un autore piú vecchio). *Sto. rep.* 38, 2 p. 1051. *De superst.* 8 concl. p. 109.

[460] *De superst.* 3 p. 166, contro le πηλώσεις, le καταβορβορώσεις (l'impiastricciare di letame, come usava in certi misteri importati dall'Oriente), i σαββατισμοί ecc. e l'ἀτόποις ὀνόμασι καὶ ῥήμασι βαρβαρικοῖς καταισχύνειν [τὴν γλῶτταν], καὶ παρανομεῖν τὸ ϑεῖον καὶ πάτριον ἀξίωμα τῆς εὐσεβείας.

[461] *Amator.* 13 p. 756; *Pyth. or.* 18; *Def. or.* 12 in fine; *V. Marc.* c. 5 in fine. Cfr. *Conj. praec.* 19 p. 140: la donna non deve avere amici diversi da quelli di suo marito; ora i nostri maggiori amici sono gli dei; la donna si accontenti quindi degli dei del marito e si astenga dai culti forestieri e dalle superstizioni clandestine; questi ἱερὰ κλεπτόμενα non piacciono a nessun dio. Non c'è però alcuna contraddizione col culto di Plut. per Osiride e Iside, poiché questi dei, come i loro nomi, sono, secondo lui, ellenici. Cfr. pp. 173. 194. 216 n. 467.

[462] *De Is.* 20 p. 358: dopo aver esposto il mito di Osiride e anche qualche suo tratto scandaloso, Plut. dice che sarebbe un sacrilegio affermare queste cose sul serio a proposito della divinità; non per questo però sono fiabe, ma, come l'arcobaleno è una immagine riflessa (ἔμφασις) del sole, οὕτως ὁ μῦϑος ἐνταῦϑα λόγου τινὸς ἔμφασίς ἐστιν ἀνακλῶντος ἐπ' ἄλλα τὴν διάνοιαν. Cfr. c. 9. 11.

[463] *De Is.* 66 Plut. obietta contro l'interpretazione degli dei egiziani (Osiride ecc.) come fossero il Nilo ecc., che sono troppo limitati, che gli dei sono κοινοί, non Αἰγυπτίων ἴδιοι; Iside, Osiride ecc. sono noti a tutti e, benché abbiano ricevuto solo recentemente i loro nomi egiziani, la loro essenza (δύναμις) fu sempre nota e venerata. Cfr. c. 67.

con tutto quell'arbitrio a cui ci si era ormai abituati da secoli, soprattutto per via delle interpretazioni allegoriche degli stoici; e in questo modo riesce non solo a scoprire nei miti, persino in quelli apparentemente piú assurdi, un significato piú profondo [464], ma a trovare motivazioni

---

[464] Non di rado Plut. interpreta gli dei ellenici e la loro storia in modo simile agli stoici; e quantunque non sia d'accordo (cfr. p. 169) col panteismo materialista della loro interpretazione dei miti, e si appoggi quindi piú ai neopitagorici, tuttavia il principio generale con cui tratta la mitologia non è diverso dal loro, e anche nei particolari si accorda spesso con loro. Apollo indica l'ente divino unitario (*De Ei* 20; v. *supra*, p. 168 n. 311); il suo nome è derivato ora (*l. cit.*) da α e πολύς, ora da ἀπολύειν (fragm. IX, *De Daedal. Plat.* 5, 2), il soprannome Πύθιος (*De Ei* 2, p. 385) da πυνθάνεσθαι. *De lat. viv.* 6, 3, p. 1130. *De Is.* 61 egli e Horos, il dio egizio che gli sarebbe identico, sono equiparati al sole o alla forza che lo muove, e *De Ei* 9 non è respinta la spiegazione stoica di Apollo e Dioniso (Parte III vol. I, pp. 337^5 n. 6, 340^5 nn. 3-4); in altri passi però (*De Ei* 21 cfr. c. 17. 20. *Pyth. or.* 12 p. 400. *Def. or.* 42 p. 433) Plut. si oppone alla confusione di Apollo con Helios, e li distingue come originale e copia, essenza e fenomeno, trovando che Apollo è una definizione del dio supremo o dell'ἀγαθόν platonico, la cui copia è pure il sole (Parte II vol. II, p. 707^5); Artemide è la luna (*Fac. lunae* 25, 7 p. 938. *Qu. conv.* III 10, 3, 10); Leto la notte (fragm. IX 4 sg. Cfr. Parte III vol. I, p. 338 n. 2), Hera la terra (*loc. cit.*; *ibid.* c. 7, dove anche Zeus, al pari degli stoici, è spiegato con la θερμή e πυρώδης δύναμις, il litigio tra Zeus e Hera col terremoto); e poiché la notte è dovuta all'ombra della terra, Era e Latona sono identiche (*op. cit.* c. 4 sg.; a questo passo si richiama THEODORET. *Cur. Gr. aff.* III 515 C); cosí avrebbero uguale importanza Ares e Apollo (*op. cit.* 5). Il racconto della nascita di Afrodite dal mare ne indica la fecondità (*Qu. conv.* V 10, 3, 6). Ermete è il λόγος (*De Is.* 54); le antiche erme itifalliche senza membri significano che i vecchi sono dispensati dalle fatiche fisiche, ἐὰν τὸν λόγον ἐνεργὸν... καὶ γόνιμον ἔχωσιν (*An seni s. ger. resp.* 28 p. 797). Qua e là si trovano anche altre cose simili, pur prescindendo dall'apocrifa *vita Homeri*, che contiene molte allegorie stoiche, c. 93-102; 202, ecc. La piú significativa per il concetto che Plut. ha dei miti è però la sua opera su Iside e Osiride. Osiride, che sarebbe identico con Dioniso (c. 25 sgg.), è, secondo lui, il nome per tutto quanto vi è di buono e salutare nella natura e nello spirito umano (c. 49. 56. 64); la sua copia visibile è il sole (c. 51), egli stesso, invece, essendo puro spirito, è superiore a tutte le cose sensibili e mutevoli (c. 54. 78 ;v. *supra*, p. 169 n. 316). Iside è τὸ τῆς φύσεως θῆλυ, l'ὕλη, ma non corporea,

215 accettabili | per i riti e le norme di vita delle religioni
216 elleniche | e orientali, per quanto siano in sé stravaganti
e ributtanti[465]. |

---

colei che è fecondata dal bene proveniente da Osiride (c. 53. 56. 58. 64); Tifone indica tutto quanto è corruttibile nella natura, nell'anima e nel mondo dei corpi, e si identifica quindi con Ahriman e coll'anima universale cattiva (c. 45. 49. 55. 64); Horus-Apollo è l'αἰσθητὸς κόσμος quale immagine del νοητός (c. 54. 56; una interpretazione piú moderata della πάντα σῴζουσα τοῦ περιέχοντος ὥρα, c. 38, non è sua); Thoth (Ermete) è il λόγος (c. 54 sg.); Arpocrate τοῦ περὶ θεῶν ἐν ἀνθρώποις λόγου νεαροῦ καὶ ἀτελοῦς καὶ διαρθρώτου σωφρονιστής (c. 68). L'anima di Osiride è immortale, il suo corpo è fatto a pezzi da Tifone, cioè il bene e lo spirito sono in sé superiori alla caducità, ma la sua apparizione vi sottostà (c. 54). Osiride e Iside generano, già nel ventre della loro madre, Horus che è ancora mutilato, cioè la formazione completa del mondo è preceduta da una creazione imperfetta (*ibid.*). Horus è accusato di νοθεία, perché il mondo visibile non è puro come suo padre, il λόγος, ma poi assolto perché esso è pur sempre una copia dello spirito (*ibid.*). Egli evira Tifone perché la formazione del mondo fa cessare il disordine iniziale; lo stesso significato ha il racconto di Thoth, che ridusse i tendini di Tifone a corde (c. 55). Osiride regna tra i morti e ciò significa che solo l'anima libera dal corpo giunge alla vera comunione con Dio (c. 78). E se ad Osiride all'inizio le gambe eran cresciute unite insieme, e gli furono staccate soltanto da Iside, ciò vuol dire che il dio, in sé nascosto, si manifesta col moto (c. 62). Egli dà anche interpretazioni fisiche dei miti egizi (c. 32-44); ma questi gli sembrano in genere troppo limitati (c. 45, v. *supra* nota 463). Non gli garba però la spiegazione evemerica delle leggende di dei, sulla quale dà un giusto giudizio in c. 22 sg.; non gli ripugna invece l'ipotesi che i racconti di Osiride, Iside e Tifone, e le leggende greche su Dioniso, i Titani e i Giganti, Crono e Demetra, la lotta di Pitone con Apollo e sim. si riferiscano in origine ad avvenimenti del mondo dei dèmoni, e che Osiride ed Iside siano diventati da dèmoni dei (c. 25. 27. Cfr. *Def. or.* 21 p. 521 e *supra* p. 185 n. 355).

[465] Οὐδὲν γὰρ ἄλογον οὐδὲ μυθῶδες οὐδὲ ὑπὸ δεισιδαιμονίας.. ἐγκατεστοιχειοῦτο ἱερουργίαις, ἀλλὰ τὰ μὲν ἠθικὰς ἔχοντα καὶ χρειώδεις αἰτίας, τὰ δὲ οὐκ ἄμοιρα κομψότητος ἱστορικῆς ἢ φυσικῆς ἐστιν (*De Is.* 8). In base a questa premessa Plut. giudica le consuetudini egizie, come i precetti circa il vestire (c. 4) e il cibo dei sacerdoti, i cibi puri e impuri (c. 5-8), l'uso del sistro (c. 63) e degli incensi (c. 79), le immagini di Osiride (c. 51), gli abiti di Osiride e di Iside, dei quali i primi accennano, col colore chiaro uniforme, la semplicità dell'ente originario, questi, coi molti colori, la varietà

217 *Sincretismo religioso e atteggiamento di fronte all'ascetismo.* – Quali immagini e narrazioni potevano darsi infatti, quali riti si potevano pensare, in cui non si potesse trovare una verità teologica o fisica, un precetto morale o un segno di devozione, un accenno alla storia dei dèmoni o un mezzo per placarli, se si interpretavano cosí liberamente come facevano Plutarco e i suoi contemporanei? E perché avrebbe dovuto esserci sotto questo riguardo una differenza tra le cose nazionali e le forestiere, se alcuni dei piú insigni sapienti greci erano stati allievi dei barbari[466], e se d'altro canto l'interprete

---

del mondo dei fenomeni (c. 77, cfr. 51); cosí non giustifica solo i lamenti funebri per Osiride, ecc., riferendoli ai prodotti della terra, dei quali si chiede agli dei il rinnovamento (c. 69-71; diversamente in *Def. or.* 14), ma anche il culto degli animali; per quanto sia biasimevole in sé l'adorazione degli animali, e assurdi i miti con cui la si motiva, se presi alla lettera, tuttavia essa è giustificata e dall'utilità di certi animali e dalla loro importanza simbolica. Per Plut. conta soprattutto quest'ultima, per cui si dà a interpretare anche cose che sono parzialmente favolose: il coccodrillo sarebbe un μίμημα θεοῦ, perché non ha lingua, φωνῆς γὰρ ὁ θεῖος λόγος ἀπροσδεής ἐστι; esso ha una membrana sopra l'occhio, ὥστε βλέπειν μὴ βλεπόμενον, ὃ τῷ πρώτῳ θεῷ συμβέβηκεν; il becco dell'ibis forma insieme con le sue gambe un triangolo equilatero; la donnola, come la parola, è concepita nell'orecchio e nasce dalla bocca, e sim. (*De Is.* 71-76). Trova anche (ad es. fr. IX; *De Daedal. Plat.* c. 2, e nelle *Quaestiones Romanae*) le ragioni dei vari usi greci e romani; si giustificano perfino i sacrifici romani dei tempi antichissimi e altre azioni selvagge del culto, le feste accompagnate da lamenti o lazzi sudici e sim. col dire che servono a rabbonire i dèmoni cattivi, *Def. or.* 14 p. 417.

[Si noti che l'allegorizzazione dei miti è svolta da Plutarco piuttosto metodicamente e prelude all'ἀλληγόρησις di Giamblico (cfr. ÜBERWEG-PRAECHTER^{12}, 537, 615). E Plutarco mira a spiegare i miti in modo da rivelare la presenza in essi di simboli universali, validi per tutti i popoli: cfr. *De Is.* 66. Si noti, d'altra parte, che questa allegoria non esclude l'ammissione simultanea di varie significazioni figurate di uno stesso mito, come si vede proprio dalla trattazione che il Nostro fa del mito osiriaco, dove il simbolo finale e supremo (l'antitesi Bene-Male) sembra lasciar posto anche a qualcuno degli altri valori simbolici indicati nello stesso scritto. – *R. D. R.*].

[466] Cosí Solone, Talete, Platone, Eudosso, ma soprattutto Pitagora (*De Is.* 10).

poneva nelle tradizioni straniere elementi greci con tanta
disinvoltura da permettersi di spiegare persino nomi di
dèi egiziani derivandoli da radici greche[467]? Nel suo con-
cetto della religione Plutarco professa quindi in tutto
quel sincretismo che fondeva mediante interpretazioni
speculative le varie religioni tra di loro, e tutte quante
con la filosofia, in un torbido miscuglio, benché egli
intenda limitare il culto, in complesso, agli dèi del suo
popolo[468]. Non sembra invece molto portato verso l'ascesi
che si trova non di rado unita con quel sincretismo,
soprattutto nei neopitagorici e, piú tardi, nei neoplato-
218 nici. Egli esorta all'esercizio morale, | senza il quale è
convinto che non sia possibile la virtú[469]; e raccomanda
quindi, tra l'altro, anche i voti, con i quali ci si obbliga
per qualche tempo a determinate astinenze[470]. Non
attribuisce, però, a queste astinenze un valore speciale:
consiglia, sí, il cibo piú semplice possibile e di piú facile
digestione, perché è favorevole non solo alla salute,
ma anche all'attività intellettuale, e raccomanda per
la stessa ragione la limitazione nell'uso della carne[471];
ma non pretende che ci si astenga del tutto da questi
alimenti, quantunque gli sembri cosa lodevole[472]. Gli

---

[467] In *De Is.* 2. 60 sg. il nome di Iside vien fatto derivare ora da ἰέναι, ora da εἰδέναι, Osiride da ὅσιος e ἱερός, Tifone da τυφόω, Anubi, a quanto pare, da ἄνω φέρεσθαι; e Plutarco dichiara esplicitamente che questi nomi sono di origine greca e si sono poi diffusi tra i barbari.

[468] Cfr. p. 212 n. 461.

[469] Vedi sopra, p. 195 n. 392.

[470] In *De gen. Socr.* 15 p. 584 sg. Plutarco distingue l'ἄσκησις e l'ἔργον πρὸς ὃ ἡ ἄσκησις, e come esempi della prima cita casi di questo genere: quando gli esercizi fisici hanno acuito la fame, rinunciare a un buon pasto e accontentarsi di uno assai piú frugale; rifiutare un guadagno che viene offerto, ecc. In *De cohib. ira* 16 p. 464 loda, come esercizi della volontà, certe rinunce, come quelle consistenti nell'astenersi per un anno dai piaceri sessuali o dal bere vino, o nel non dire alcuna cosa non vera per un certo tempo.

[471] *De sanit. praec.* 18 p. 131 sg.; cfr. *De Is.* 5.

[472] *De solert. an.* 7, 5 sg. p. 964: uno degli interlocutori dice (e lo

sono estranei anche gli altri tratti dell'ascesi pitagorica[473]. |

---

aveva detto già Teofrasto; cfr. Parte II vol. VI, p. 414) che meglio di tutto sarebbe distruggere, secondo il precetto pitagorico, gli animali dannosi, e utilizzare semplicemente quelli che si possono addomesticare, senza ucciderli, e astenersi anche dai combattimenti di animali e dalla caccia quando serva di mero divertimento. L'opera π. σαρκοφαγίας dichiara ancor piú risolutamente che è ingiusto e contro natura cibarsi di animali, benché finisca (II 1, 3 sg.) per dire che, non potendosi eliminare questa ingiustizia per via della συνήθεια, sono da vietarsi solo l'uso smodato di questi cibi e il trattamento crudele degli animali a ciò destinati. In ogni caso quest'opera è semplicemente una raccolta di estratti da un'opera maggiore (cfr. I 7, 2, dove ci si richiama a cose non contenute nel nostro testo, con le parole: ἐμνήσθην δὲ τρίτην ἡμέραν διαλεγόμενος, e BERNAYS *Theophrast v. d. Frömmigkeit* p. 149), nei quali del resto alcuni casi di espressioni ampollose e di iato non evitato danno a vedere di non riprodurre immutate le parole di Plut. Non possiamo quindi sapere se l'opera di cui possediamo solo frammenti non avrebbe fatto, intera, un'impressione un po' diversa. Plut. esprime con maggior chiarezza la sua opinione negli ἰατρικὰ παραγγέλματα, *l. cit.* quando dice: meglio di tutto è avvezzare il corpo a non aver bisogno di cibarsi di carne, ἐπεὶ δὲ τὸ ἔθος τρόπον τινὰ φύσις τοῦ παρὰ φύσιν γέγονεν, οὐ δεῖ χρῆσθαι κρεωφαγίαις πρὸς ἀποπλήρωσιν ὀρέξεως ecc. Questa antipatia per la carne dipende anche dal fatto che Plut. attribuisce, piú di altri, la ragione agli animali, come ha dimostrato nel *De sollertia animalium* e nel *Grillo.*

[NOTA FINALE SU PLUTARCO

La piú parte degli studiosi considera Plutarco come un mero raccoglitore e compilatore, e gli nega qualsiasi autonomia di pensiero, nonché ogni originalità. Ora, che egli non sia stato un pensatore originale nel senso piú profondo della parola, è fuori dubbio; gli mancava di certo un acume di ingegno cosí grande da permettergli di aprire, in filosofia, sentieri nuovi; e nessuno saprebbe ritrovare in lui « die geistige Schöpferkraft, die den überragenden Denker ausmacht», come giustamente osserva anche lo Ziegler (*Plut.*, p. 301). Ma questo poi non significa che egli abbia semplicemente ripetuto o messo insieme idee altrui, o che abbia fatto nei suoi libri filosofici e teologici un lavoro come di mosaico.

Dallo stesso esame dello stile e dalla composizione dei libri stessi risulta piuttosto l'impressione che egli, pur attingendo dai filosofi anteriori le sue idee principali, abbia poi assimilato la materia che trovava in quelli, trascegliendo, modificando, combinando, talora aggiungendo del suo, e talora atteggiando una parte del vecchio in forma nuova, L'attitudine alla riflessione ed il senso dei problemi non gli difettavano; e lo stesso suo amore della sapienza si univa in lui con un certo spirito critico e con un certo gusto della discussione: sicché è poco credibile ch'egli amasse e praticasse le servili copiature. Di quanto egli afferma nulla sembra ripreso da altri passivamente; ed è lecito credere che egli abbia sempre fatta propria l'idea altrui rendendosene conto e vagliandola. E perciò (si badi) la *Quellenanalyse* non può essere, riguardo a lui, quella smembratura o dissezione che talora si è fatta o tentata; né si può senz'altro pretendere di ricostruire esattamente da ciò che dice lui ciò che aveva detto questo o quel suo presunto ispiratore, come se ci trovassimo di fronte ad opere del tipo del *Protreptico* di Giamblico (cfr. Del Re, *Il dialogo* ecc. pp. 73-74).

Uomo dotato di un altissimo interesse culturale, e appassionato lettore, Plutarco aveva certo studiato direttamente le opere di non pochi filosofi anteriori. Conosceva benissimo Platone (suo principale ispiratore), e altresí conosceva in larga misura la produzione dei platonici: di Senocrate subí particolarmente l'influsso nella demonologia. Conosceva bene anche Aristotele (la cui speculazione apporta non trascurabili elementi al suo pensiero); e utilizzò vari Peripatetici, fra i quali Dicearco. Approfondita fu certo la sua cognizione degli scritti dell'antica Stoa (contro la quale svolse le note polemiche con ricchezza di informazione e vivacità, se non con penetrazione sottile) e della Stoa di mezzo (anche su di lui, come su tanti altri scrittori ellenistici ed ellenistico-romani, si esercitò l'azione del gran Posidonio, che figura tra le sue fonti). Fondate su letture dirette furon poi di sicuro anche le diatribe di lui contro gli Epicurei. Che tali studi siano stati intelligenti, e l'utilizzazione dei relativi testi sia stata ben altro che una redazione di ἀπόγραφα, noi non dubitiamo.

Intanto, si deve riconoscere al Cheronese, entro il quadro del «platonismo medio», un posto caratteristico, perché in lui, a differenza degli altri platonici di quei tempi, si associa con la tendenza pitagorizzante e con quell'accentuazione dei motivi religiosi che prelude al neoplatonismo, anche la vena scetticizzante che risale alla nuova Accademia. Unico, si può dire, fra questi precursori del neoplatonismo, egli si ispira, oltre che a Senocrate e a Posidonio, anche alla tradizione di Arcesilao e di Carneade: il che viene dimenticato da chi vede nel Cheronese soltanto quegli aspetti che anticipano appunto quell'ultima fase della scuola platonica.

Notevole è d'altra parte, nella speculazione plutarchea, quella dottrina di un Principio cattivo, che si scosta, come si è messo ampiamente in risalto, dalla comune concezione dei platonici, identificante il male con la materia; e notevole il tentativo di ricongiungere la dottrina dell'Anima cattiva a Platone stesso. È questo il punto che forse maggiormente interessa in tutto il pensiero plutarcheo; e si ha qui uno sviluppo metafisico che, mentre si ritrova in Attico, ed ha qualche corrispondenza in Numenio, non si continua poi nei neoplatonici.

7. Continuazione: Massimo, Apuleio, Numenio ecc.

Massimo: il suo eclettismo, la sua concezione religiosa. 219
– I primi successori di Plutarco nella scuola platonica ci sono noti solamente in parte; la corrente di pensiero però, tra i piú celebri rappresentanti della quale va annoverato appunto Plutarco, vi trovò vive aderenze, come dimostrano alcuni pensatori, la cui attività si svolse nei primi decenni dopo la morte di Plutarco, intorno alla metà del secolo secondo. È tra questi il retore-filosofo Massimo da Tiro[474], che visse sotto gli Antonini[475].

D'altro canto, le concezioni morali del Cheronese, pur non presentando un carattere di novità in fatto di dottrine o vedute generali, e ricavando molta materia da fonti platoniche, peripatetiche e stoiche, son ricche di osservazioni personali e in modo personale svolgono la loro precettistica: esse hanno influito su grandi spiriti moderni (di Plutarco diceva Enrico IV: « il a été comme ma conscience »). Garbate e misurate e piacevoli come sono, esse possono attrarre anche piú degli eloquenti opuscoli di un Seneca o del solenne *Manuale* di Epitteto. E vi ha particolare risalto proprio quella considerazione della coscienza morale come fattore essenziale del progresso dell'uomo nella via della virtú e come castigo delle colpe di cui si è detto sopra: e non mancano felici spunti di una concezione « attivista » della pedagogia – *R. D. R.*].

[474] [Bibliografia su Massimo Tirio:

H. Hobein, *De Maximo Tyrio*, Jena 1895; K. Meiser, *Studien zu Max. T.*, in *Sitzungsber. Münchener Akad.*, philos.-philol. u. hist. Kl. 1909, 6, 32 sgg.; Th. Gomperz in *Wiener Studien* 31 (1909), 181 sgg.; H. Hobein, *Zweck und Bedeutung der ersten Rede des M. T.*, in Χάριτες, Berlin 1911, 188-219; Überweg-Praechter^{12}, 551; 176; *RE* XIV 2, coll. 2555-2562, s. v. *Maximos* 37. – *R. D. R.*].

[475] Tutte le notizie personali sono raccolte da Davis nella *Praefatio* della sua edizione di Massimo (ristampata in Reiske). E sono ben poca cosa. Il suo luogo di nascita risulta dal suo costante appellativo di Τύριος. Eusebio nel *Chron.* all'Ol. 231 e dopo di lui Hieron. *Chron.* e Syncell. 351 A, calcolano che la sua attività pubblica abbia avuto inizio (ἐγνωρίζετο) sotto Antonino Pio verso il 155 d. C.; Suid. s. v. lo pone a Roma al tempo di Commodo; ma i primi tre ne parlano in modo tale che si direbbe lo confondano con lo stoico omonimo, il maestro di M. Aurelio (Parte III vol. I, p. 715^{5} in basso). Benché le due indicazioni non si escludano a vicenda, potremo con-

siderare per certo che il suo insegnamento si svolse nella seconda metà del secondo sec. Le sue opere, di cui possediamo ancora 41 trattati (διαλέξεις), presuppongono, in linea di massima, un uditorio greco (cfr. VII 6); ma secondo la consuetudine dei retori di allora, pare che abbia passato una parte della sua vita viaggiando: egli stesso riferisce in VIII 8 cose viste in Arabia, in Frigia, e va da sé che non avrà trascurato Roma; ciò è confermato, oltre che dalla indicazione sopra riportata di Suida, anche dai titoli dei suoi trattati nei manoscritti, che si adattano però soltanto a una parte di questi: Μαξίμου Τυρίου Πλατωνικοῦ φιλοσόφου τῶν ἐν Ῥώμῃ διαλέξεων τῆς πρώτης ἐπιδημίας α΄. Di lui KÄMMEL *Max. d. Tyr.*, in *Jahrb. f. Philol.* CIII 2, pp. 1-17.

[Massimo fu un oratore girovago, che teneva nelle città ove arrivava conferenze di durata fissa: il fatto che egli non potesse oltrepassare nei discorsi questo limite di tempo spiega in parte, secondo alcuni (cfr. *RE* XIV 2 s. v.), la superficialità dei discorsi stessi. Piú che un filosofo nel senso piú genuino della parola, Massimo fu un oratore filosofizzante come Dione di Prusa o Apuleio o Luciano, senza aver l'ingegno di nessuno di questi tre. La sua cultura fu notevole; le sue orazioni sono infiorate di reminiscenze poetiche e di racconti derivati appunto dalle letture di lui. I suoi discorsi hanno indiscutibili pregi in fatto di composizione, e una certa efficacia persuasiva: e quantunque non rivelino una mente speculativa, mostran d'altra parte in Massimo un interesse serio per le cose filosofiche e religiose, che lo eleva al di sopra della comune vacuità e frivolezza dei neosofisti. Come Dione e altri filosofi popolari, egli tratta a preferenza temi attinenti all'etica e alla religione: si domanda, p. es., se la virtú sia assegnata all'uomo dal destino (*or.* 38) e ricerca, come Platone, se la virtú sia insegnabile (*or.* 37); paragona, come avevano fatto i peripatetici, la vita contemplativa e la vita pratica (*or.* 16); disputa sulla preghiera (*or.* 13), sul valore degli oracoli e sul significato delle immagini nel culto (*or.* 2). Due discorsi (8 e 9) sono dedicati al demone di Socrate, cioè al soggetto stesso che ci si presenta nel Περὶ τοῦ Σωκράτους δαιμονίου di Plutarco e nel *De deo Socratis* di Apuleio. Una coincidenza di argomenti con Plutarco si osserva anche nell'*or.* 14, dove son confrontati amici e adulatori (cfr. la diatriba plutarchea Πῶς διαγνωστέον τὸν κόλακα τοῦ φίλου), come del resto nella suddetta discussione sul valore degli oracoli: si sa che questo aspetto della religione pagana interessò vivamente – dal *De divinatione* di Cicerone ai Πυθικοὶ διάλογοι del filosofo di Cheronea, alla Γοήτων φορά di Enomao, al Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας di Porfirio, al libro (a torto attribuito a Giamblico) che si cita col titolo latino *De mysteriis Aegyptiorum* – pensatori e scrittori aderenti alla vecchia religione, Massimo, infine, si arrischia anche a toccar di un altro problema assai caro a Plutarco stesso, come a tanti altri pensatori platonici, l'origine del male (*or.* 41).

Egli conosceva certamente Platone per lettura diretta (cfr. *RE l. c.*); e si presenta chiaramente quale seguace dell'Accademia.

Questi sta, insieme con Plutarco, sul medesimo terreno del platonismo eclettico che pende già chiaramente verso il neoplatonismo; senonché il contenuto filosofico delle sue artificiose declamazioni è notevolmente inferiore a quello | delle opere di Plutarco. Ammiratore entusiasta 220 di Platone[476], Massimo ha ereditato tuttavia ben poca parte del rigore scientifico dello spirito platonico. Egli esalta sommamente la scienza; ma il suo concetto di scienza è tanto vago che tende a designare in generale il dominio della ragione nell'uomo, e qualsiasi attività nella legislazione o nel governo dello stato è detta pure scienza[477]. Massimo segue la morale accademica e peripatetica nel definire le differenze di valore tra i singoli beni e l'importanza dei beni esteriori[478]; ma ciò non gli impedisce di assegnare la palma, in un altro passo[479], alle norme di vita dei Cinici e di porre Diogene, per la sua maggiore indipendenza, persino al di sopra di Socrate e di Platone. In altri punti si trova d'accordo con lo stoicismo, ai cui ultimi rappresentanti si accosta soprattutto con le seguenti espressioni: al pari degli stoici dice che il virtuoso non può essere offeso, ma estende questa sentenza con incauta esagerazione anche ai cattivi, affermando, malgrado il suo riconoscimento

---

Ma si tratta, come tutti riconoscono, di un platonismo eclettizzante; e il confronto con Albino e Apuleio, che mostrano una fisionomia affine, può far pensare a un riflesso di quel Gaio che molti reputano fonte comune appunto di Apuleio e di Albino: senonché, ciò è mera congettura. In questo eclettismo si notano, oltre a elementi stoici e peripatetici, anche qualche traccia pitagorica e perfino un influsso cinico. Resta fuori dal pensiero di Massimo (come da quello di Plutarco) l'epicureismo. – *R. D. R.*].

[476] Cfr. *Diss.* XVII 1 in fine: εἰ γάρ τις ἐς τὰς Πλάτωνος φωνὰς ἐμπεσὼν ἑτέρων δεῖται λόγων ... οὗτος οὐδ' ἂν τὸν ἥλιον ἴδοι ἀνίσχοντα.

[477] *Diss.* XII 5. 7 in una discussione su ἐμπειρία, φρόνησις, ἐπιστήμη.

[478] XL 5 sg. L'apologia del piacere in *Diss.* III non rientra qui, perché Massimo vi discorre a nome d'altri; v. *Diss.* IV.

[479] XXXVI, soprattutto c. 5 sg.

dei beni esteriori, che unico bene è la virtú; poiché non la si può togliere né a chi l'ha né a chi non l'ha, non si può offendere né l'uno né l'altro[480]. Si attiene agli stoici anche quando interpreta gli dèi omerici in parte come forze della natura, in parte come forze morali[481]; e dalla filosofia stoica deriva la definizione del mondo come abitazione comune di dèi e uomini[482], e
221 cosí pure | la giustificazione della provvidenza con l'osservazione che il male non è separabile dalla vicenda delle cose periture, ed è unito, come conseguenza inevitabile, alle cose benefiche e utili della natura[483]. E mentre Massimo ne eccettua come Plutarco il male morale e, contraddicendo il fatalismo stoico, intende riferire anche la prescienza divina e la divinazione soltanto condizionatamente alle azioni umane[484], si trova invece d'accordo con gli stoici piú immuni da pregiudizi quando afferma che è inutile chiedere alcunché agli dèi, poiché non bisogna aspettarsi da loro i beni esteriori, e quelli spirituali ciascuno se li deve acquistare da sé; e che la vera preghiera non è una richiesta di beni mancanti, ma piuttosto una dichiarazione di quelli esi-

---

[480] XVIII 3 sg.

[Massimo, di fatto, fa derivare il male in parte dalla materia (e in ciò è d'accordo con la maggioranza degli altri platonici tardivi), in parte dall'arbitraria volontà dell'anima stessa (cfr. ÜBERWEG-PRAECHTER^{12} 551 e Zeller *infra*). Del resto, si ricordi che Platone aveva considerato τὰ κακά come derivati da una ἀνάγκη (cfr. *Theaet.* 176 A sgg.; *Tim.* 68 E, 47 E, 30 A), cioè da una necessità metafisica, la quale nel *Timeo* sembra immedesimarsi con la materia, e aver per sede la materia, mentre poi nelle *Leggi* si parla di un'anima cattiva: ma aveva poi anche parlato di una responsabilità dell'uomo nel suo destino, e quindi sembrava avere assegnato una parte anche all'umano volere nella causazione dei mali stessi (cfr. *Resp.* 617 E). – *R. D. R.*].

[481] X 8 concl.; XXXII 8.

[482] XIX 6.

[483] XLI 4, dove i mali sono paragonati alle faville dell'incudine e alla fuliggine nella stufa.

[484] *Op. cit.* 5; XIX 3 sgg.

stenti, un'autopresentazione della virtú[485]. Anche la visione dell'andamento del mondo quale armonia, che parte da Dio e passa attraverso i contrasti delle cose mortali, è essenzialmente stoica; essa rammenta però ancor piú direttamente il libro pseudoaristotelico *De mundo*, che fu senza dubbio il suo modello piú vicino[486]. Massimo, come altri platonici dell'epoca, sa fondere anche altrove elementi peripatetici, e non solo stoici, col suo platonismo. Nell'anima distingue ora con Platone tre parti, ora con Aristotele e gli stoici due, la |
ragione e la passione[487]. Dalla prima di queste distinzioni 222
deriva poi i tre modi di vivere, dei quali aveva parlato già Aristotele, assegnando, al pari di questo, il primo posto alla teoria, il secondo all'azione, e congiungendo platonicamente quelle forme della vita morale con le forme di regime politico[488]. Anche nella sua teo-

---

[485] XI, particolarmente c. 7. 8.

[486] XIX 3 concl.: ἡγοῦ τὸ πᾶν τοῦτο ἁρμονίαν τινὰ εἶναι ὀργάνου μουσιϰοῦ ϰαὶ τεχνίτην μὲν τὸν ϑεὸν τὴν δὲ ἁρμονίαν αὐτὴν ἀρξαμένην παρ' αὐτοῦ δι' ἀέρος ἰοῦσαν ϰαὶ γῆς ϰαὶ ϑαλάττης ϰαὶ ζῴων ϰαὶ φυτῶν ἐμπεσοῦσαν μετὰ τοῦτο εἰς πολλὰς ϰαὶ ἀνομοίους φύσεις συντάττειν τὸν ἐν αὐταῖς πόλεμον· ὡς ϰορυφαία ἁρμονία, ἐμπεσοῦσα εἰς πολυφωνίαν χοροῦ, συντάττει τὸν ἐν αὐτῇ ϑόρυβον. Cfr. con ciò e con c. 4 (Dio come στρατηγός dell'universo) π. ϰόσμου 6, 399 a 12 sgg., dove il mondo è paragonato ad un coro e a un esercito, Dio al corifeo (ϰορυφαῖος) e al generale. Similmente troviamo in XVII 12 il paragone tra Dio e il Gran Re, come in π. ϰόσμου 6, 398 a 6 sgg. Di piú in *Sitzungsber. d. Berliner Akad. d. W.* 1885, p. 1400 sg.

[487] Il primo in XXII 4, il secondo XXXIII 5, dove manca però di esattezza nel riferire le opinioni dei predecessori: dice che, secondo le teorie concordanti di Platone e di Aristotele, e persino di Pitagora, l'anima è divisa originariamente in due parti: λόγος e πάϑος; ciascuna delle due, quando è cattiva e si muove disordinatamente, è detta ϰαϰία. Cfr. Parte II vol. III, p. 843 sg.; vol. V, pp. 498^4 sg. 566^4. 583^4 n. 3; Parte III vol. I, pp. 229^5 sg., 203^5 n. 1. Arieggia Aristotele anche quando dice, XVII 8, che nell'anima c'è il ϑρεπτιϰόν, αἰσϑητιϰόν, ϰινητιϰόν, παϑητιϰόν, νοητιϰόν.

[488] Massimo tratta del rapporto di valore tra la vita teoretica e la vita pratica *Diss.* XXI sg.; e dopo aver valutato entrambe, dà il proprio giudizio XXII 4 sg.: dalla tripartizione (platonica)

logia fonde elementi aristotelici e platonici, quando inserisce in un'esposizione della teoria platonica della divinità le tesi aristoteliche circa il pensiero potenziale e attuale e circa l'ininterrotta attività di pensiero di Dio [489]; ma il vero concetto di Dio non è, secondo lui, un ritrovato della filosofia, è invece insito per natura in tutti gli uomini, dimodoché tutti senza eccezione si trovano 223 d'accordo su questo punto [490]: in effetti, | questo è uno dei pensieri preferiti della filosofia popolare, da Antioco e Cicerone in poi. La filosofia di Massimo dunque, per quanto abbiamo detto finora, è vicina non solo a quella di Plutarco, ma anche a quella degli eclettici accademici precedenti.

---

dell'anima risultano tre regimi dell'anima, dei quali il primo e piú perfetto corrisponderebbe alla monarchia, il secondo all'aristocrazia, il terzo alla democrazia, o meglio oclocrazia (cfr. Plato *Rep.* VIII 544 D sgg.), e quindi tre βίοι: ϑεωρητικός, πρακτικός, ἀπολαυστικός (cosí Aristot. *Eth.* I 3; cfr. Parte II vol. VI, p. 7 n. 10; Massimo non usa questa espressione). Quest'ultimo tenore di vita è tosto respinto perché indegno, e in quanto alla teoria e alla pratica è detto che questa merita la preferenza in quanto alla χρεία, quella quanto all'αἰτία τοῦ γενομένου καλῶς. A quale delle due ci si debba dedicare di preferenza, dipende dall'inclinazione, dall'età, dalle condizioni di ciascuno. Non è in contrasto con ciò l'affermazione che la virtú, cioè la virtú morale, non consiste, secondo *Diss.* XXXIII 7 sg., in un sapere, bensí nel governo dei πάϑη mediante il λόγος (seguendo Aristot.; v. Parte II vol. VI, p. 30 sgg.). Quale propedeutica alla filosofia Massimo consiglia, come Plat., le scienze encicliche, soprattutto la musica e la matematica, *Diss.* XXXVII.

[489] XVII 8.

[490] XVII 5 (dopo che Massimo ha parlato del conflitto tra le opinioni umane su questioni morali e altri problemi): ἐν τοσούτῳ δὴ πολέμῳ καὶ στάσει καὶ διαφωνίᾳ ἕνα ἴδοις ἂν ἐν πάσῃ γῇ ὁμόφωνον νόμον καὶ λόγον, ὅτι ϑεὸς εἷς πάντων βασιλεὺς καὶ πατὴρ καὶ ϑεοὶ πολλοί, ϑεοῦ παῖδες, συνάρχοντες ϑεοῦ. ταῦτα καὶ ὁ Ἕλλην λέγει καὶ ὁ βάρβαρος λέγει, καὶ ὁ ἠπειρώτης καὶ ὁ ϑαλάττιος, καὶ ὁ σοφὸς καὶ ὁ ἄσοφος ecc. ... ϑεοῦ πάντα ἔργα, ἡ ψυχὴ λέγει, καὶ τὸν τεχνίτην ποϑεῖ καὶ καταμαντεύεται τῆς τέχνης. Perfino i pochi atei che si sono avuti come eccezione dall'ordine naturale, devono riconoscere senza volerlo l'esistenza di Dio (ἴσασι γὰρ οὐχ ἑκόντες καὶ λέγουσιν ἄκοντες). Tra questi Massimo pone, insieme ad

Vien fatto di pensare invece soltanto a Plutarco a proposito della speculazione religiosa dualista, dove anche Massimo si incontra col neopitagorismo[491]. Dio, spirito supremo e supremo bene, è uno solo, superiore al tempo e alla natura, invisibile, ineffabile, riconoscibile soltanto mediante la ragione pura[492]; egli è il creatore del mondo, è il sovrano la cui previdenza non ha mai riposo e abbraccia ogni cosa, da cui deriva tutto il bene e soltanto il bene, senza di cui nessuno può essere virtuoso[493]. La sostanza di cui si è servito per la formazione del mondo è la materia, donde derivano in ultima analisi tutti i mali, quelli fisici direttamente, i morali indirettamente, per il fatto che la libera volontà non governa gli istinti dei sensi[494]. Tra la divinità suprema e il mondo fanno da mediatori, oltre agli innumerevoli | dèi visibili[495], i dèmoni[496], divinità in sott'ordine, di natura immortale, ma soggetti a patimento, che abitano ai confini tra il mondo celeste e quello terreno, servi degli dèi e custodi degli uomini, diversi per perfezione, carattere e occupazione, assegnati ai buoni come spiriti protettori personali[497]. Per Massimo questi esseri intermedi 224

---

altri, Epicuro, cui in X 4, 8 non dà nemmeno la parola nel discorso su Dio.

[491] Egli stesso si richiama anche a Pitagora; cosí XXXIII 5 (v. *supra*, nota 487); XVI 2 sg. (la metempsicosi pitagorica insieme con la nota prova dell'identità di Pitagora con Euforbo); XI 6 (Pitagora, Socrate, Platone pregavano); XXV (Pitagora considerava il sole come una divinità); XXXI 2; XXXV 7 (sentenze pitagoriche, musica pitagorica); ma questi particolari non danno tuttavia l'impressione che abbia avuto con la scuola neopitagorica rapporti che non fossero indiretti.

[492] *Diss.* VIII 10; XVII 5, 8 verso la fine, 9-11; XXXIX 5.

[493] X 8; XXI 6; XLI 2 sg.; XI 1, 4; XIX 8; XIV 7; XXXVIII 6.

[494] XLI 4 sg. riferendosi a Plat. *Phaedr.* 246 A sgg.

[495] XVII 5. 11. 12. XIX 6.

[496] XVII 12.

[497] XIV 8. XV per intero. [La demonologia di Massimo è affine, come è facile osservare, a quella di Plutarco e di Apuleio; e prelude a Porfirio. – *R. D. R.*].

sono il vero legame tra il mondo sensibile e quello sovrasensibile[498]; è talmente convinto della loro esistenza, che non solo presta fede alle piú ingenue favole di apparizioni di dèmoni, ma racconta egli stesso di simili visioni avute a occhi aperti[499]. Anche l'anima umana è di natura divina[500]; ma, incarcerata nel corpo durante la vita terrena, si trova in una specie di sogno, donde si desta solo in parte acquistando la memoria della sua vera essenza[501]. Soltanto dall'altra vita può aspettarsi una conoscenza piú pura della verità e la visione immediata di Dio[502]. Massimo riscontra una prova delle cure che Dio dedica agli uomini nelle diverse forme di divinazione[503], mettendole anche in rapporto col libero arbitrio mediante l'ipotesi che soltanto le cose necessarie sono predette con valore assoluto, e ciò che dipende dalla libertà soltanto relativamente[504]. Egli prende le difese delle raffigurazioni materiali della divinità nelle statue e nei miti: si tratta, dice, di ausilii di cui la maggior parte degli uomini sente il bisogno; e perciò elogia i poeti che sarebbero i piú antichi filosofi. La forma particolare delle immagini è sostanzialmente indifferente; 225 Massimo trova però che | l'antropomorfismo artistico del suo popolo è il piú adeguato alla divinità[505].

---

[498] XV 1 sgg.

[499] *Ibid.* 7.

[500] VIII 3.

[501] XIII 9. XVI 1. 3 sgg.

[502] XVI 9. XVII 11.

[503] XIV 7 (φῆμαι, οἰωνοί, ὀνείρατα, φωναί, θυσίαι, cioè l'aruspicina).

[504] XIX 2-5.

[505] VIII 2. 10; X 3 sgg.; XXIII 3 sgg.; XXXII 2 sg. 5. [Si sa che sull'ammissibilità delle statue degli dei e del culto di queste si era discusso sin dalla remota antichità (si ricordino i framm. 130, 126 e 128 di Eraclito). Queste immagini che avevano trovato avversari (come Eraclito stesso), erano state giustificate con argomenti razionali, come mezzi per ricordare le divinità cosí come il ritratto ci fa ricordare una persona cara, o come simboli. (Cfr. Geffcken

Apuleio [506]. – Apuleio da Madaura [507] è contemporaneo e collega di Massimo ed ha molta affinità con lui

---

in *Archiv f. Religionswissenschaft* XIX [1919], p. 286 sgg., e anche *Ausgang der griech.-röm. Heidentums*, p. 60 sgg.). Massimo nella sua posizione apologetica precede Plotino e Porfirio: ma è da notare che, mentre egli approva soprattutto le immagini greche degli dèi, Porfirio terrà in un conto analogo anche le brutte rappresentazioni bestiali dei numi egizi. – *R. D. R.*].

[506] [Edizioni recenti di Apuleio:

Mentre per le *Metamorphoses*, i *Florida* e l'*Apologia* restano esemplari le edd. (separate) dello Helm (Lipsiae, Teubner) e per le *Met.* è da ricordare anche l'ed. del Giarratano nel *Corpus Paravianum*, per gli opuscoli filosofici e teologici abbiamo l'ed. complessiva (*De deo Socr. Asclep. De dogm. Plat. De mundo* Περὶ ἑρμηνείας) di P. Thomas (Lipsiae 1908). Edd. particolari di singoli' opuscoli: *Il De Deo Socratis* di Apuleio, trad. e annot. col testo a fronte e una introduzione a cura di G. Barra e U. Pennuti in *Annali della Fac. di Lett. dell'Univ. di Napoli* 1962-1963, pp. 81-141; Apuleio, *Sul Dio di Socrate*, Introduzione, testo (criticamente riveduto), traduzione e note di Raffaello Del Re, Roma 1966.

Studi su Apuleio filosofo:

K. Prantl, *Geschichte der Logik*, I 578-591; A. Goldbacher, *Zur Kritik und Erklärung v. L. Apuleius de dogmate Platonis*, in *Sitzungsber. Wien. Akademie*, philol.-histor. Klasse 66 (1871), pp. 159-192; J. Bernays, *Über den unter den Werken des Apuleius stehenden hermetischen Dialog Asklepios*, in *Monatsber. Berlin. Akademie* 1871, pp. 500-519; E. Rohde, *Zu Apuleius*, in *Rh. Museum* 40 (1885), 66-95; P. Weyman, *Studien zu Apuleius und seinen Nachähmern*, in *Sitz. Münchn. Akad.*, philosophisch-philol. u. hist. Klasse 1893, pp. 321-392; W. Kroll, *Apuleiana*, in *Rh. Mus.* 53 (1898), 575-584; F. Thomas, *Remarques critiques sur les oeuvres philosophiques d'Apulée*, Bruxelles 1898-1900-1905; M. Kawezynski, *Apul. orator. und philosoph. Schriften* (riassunto in *Anzeig. der Akad. d. Wissenschaften in Krakau* 1899, pp. 497-502); R. Helm, *De prooemio Ap. quae est de deo Socratis orationis*, in *Philologus* 59 (1900), 598-604; Th. Sinko, *De Apulei et Albini doctrinae Platonicae adumbratione*, Cracoviae 1905; A. Rathke, *De A. quem scripsit de deo Socratis libello*, Berlin 1911; Fr. Norden, *Apuleius von Madaura und das römische Privatrecht*, Leipzig-Berlin 1913; L. Chodaczeck, *Apuleianum (de Plat. p. 86, 13 sq. Thom.)*, in *Eos* 25 (1922), pp. 56-58; V. Ussani, *Magia, misticismo e arte in Apuleio*, in *Nuova Antologia* 1929; I. Norreri, *Sugli opuscoli filosofici di Apuleio*, in *Rendiconti d. Accad. d. Lincei* XXVIII; B. M. Portogalli, *Sulle fonti della concezione teologica e demonologica di Apuleio*, in *Studi classici e orientali* XII, 1963; C. Moreschini, *La posizione di Apuleio e della

Scuola di Gaio nell'ambito del medioplatonismo, in *Ann. d. Scuola norm. sup. di Pisa*, 1964; C. MORESCHINI, *Studi sul De dogmate Platonis di Apuleio*, Pisa 1966; W. M. SULLIVAN, *Apuleian Logic*, Amsterdam 1967. – *R. D. R.*].

[507] Per la vita e le opere di Apuleio v. HILDEBRAND *Apul. Opp.* I, XVII sgg. – In base a *De mag.* 85 (Antonino Pio non ancora divo) 89, 27, 70, 72, *Flor.* 17, 18, questi pone la sua nascita tra il 126 e il 132, il che sarà approssimativamente esatto. La sua città natale fu Madaura, alla frontiera numidica verso la Getulia, una colonia militare romana, in cui suo padre, persona autorevole, e piú tardi, pare, egli stesso, ebbero la carica di duumviro (*De mag.* 24, p. 447 H.); da ciò il costante appellativo di Madaurensis. Ebbe la prima istruzione a Cartagine (*Flor.* 18, p. 85. 89), si recò poi, a quanto pare molto giovane, ad Atene (*ibid.*; *Metamorph.* I 1) e poi a Roma (*Metam. l. cit.* cfr. XI 26 sg. *Flor.* 17, p. 78). Dopo aver consumato in parte (*De mag.* 23, cfr. *Metam.* XI 28) il suo notevole patrimonio (*De mag.*, *l. cit.*), sposò una vedova benestante di Ea, ma si attirò da parte dei parenti di lei l'accusa di artifici magici, contro la quale si difende nella sua apologia (*De m.*, *l. cit.* 72 sg.). Ciò provocò forse il suo trasferimento a Cartagine, dove lo troviamo *Flor.* 16. 18. Tanto qui che a Ea e altrove gli furono dedicate statue e altre onoranze (*Flor.* 16 p. 64. 74. 77. *Augustin. epist.* 1). [L'interesse di Apuleio per la magia si vede anche dalla parte che la magia stessa ha nelle *Metamorfosi*; e non gli è mancata anche presso i posteri la fama di mago. Era in realtà assai proclive a quello che oggi si chiama occultismo e alla superstizione; e univa poi queste tendenze con un sincero interesse religioso. Si sa che persino il suo romanzo viene interpretato come allegoria dell'uomo, che, imbestialitosi per effetto della sensualità, si redime poi sotto l'azione del nume (Iside) e assurge a una vita spirituale e quasi divina. La chiusa dell'opera è piena di spirito mistico: e vi è chi ravvisa un'intenzione simbolica pur anche nella divisione dell'opera stessa in undici libri (cfr. MARCHESI, *Letteratura lat.* II p. 371 n. 1). Quanto all'allegoria platonica contenuta nella novella di Cupido e Psiche, v. Zeller, *infra.*

Di Apuleio filosofo ci è giunto il *De Platone et eius dogmate* in due libri, il primo dei quali tratta, oltre che della vita del filosofo, della fisica, il secondo dell'etica. Manca nei mss. del *De Platone* un terzo libro che avrebbe dovuto essere dedicato alla logica: riguardo all'ipotesi che esso si ritrovi nel libro Περὶ ἑρμηνείας pervenutoci a parte sotto il nome di Apuleio, cfr. la nota seguente. L'esposizione che della dottrina platonica vien fatta dal Madaurese è alquanto superficiale, e qualche volta errata. Sono state notate affinità col Διδασκαλικός di Albino: il che fa supporre (Albino era stato alunno di Gaio) che a Gaio stesso risalga il contenuto dottrinale di entrambi gli scritti (senza che però si possa riconoscere con sicurezza nel Madaurese un discepolo vero e proprio di Gaio, cfr. ÜBERWEG-PRAECHTER^{12} *loc. cit.*). Abbiamo poi un trattatello redatto in forma brillante e declamatoria, sul dèmone socratico (*De anche per il carattere della sua filosofia. Anch'egli si dichiara platonico; ma è abbastanza eclettico da inserire nella descrizione della dottrina platonica parecchie cose venute dopo ed eterogenee. Che, però, sia arrivato fino al punto da appropriarsi intiere opere di altre scuole, come se ne trovano alcune nella collezione degli scritti a lui attribuiti, non è una cosa che si possa provare [508]. |

---

deo Socratis). Si confrontino gli analoghi scritti di Plutarco e di Massimo Tirio; e si noti anche una differenza di tono fra il platonismo di Apuleio e quello di Albino. Apuleio dà maggiore sviluppo alla demonologia.

Ci è pure pervenuto sotto il nome di Apuleio un libro *De mundo*, che è una libera traduzione dello scritto pseudoaristotelico Περὶ κόσμου: c'è chi ne contesta l'autenticità (cfr. la nota seguente).

Spurio è senza dubbio l'*Asclepius*, dialogo «ermetico» per il quale cfr. *infra*.

Tra le opere di Apuleio perdute figuravano una traduzione del *Fedone* (cfr. SIDON. APOLLINAR. *Epist.* II c. 5) e trattati di aritmetica e musica (cfr. CASSIODORO nel *De arithmetica* e nel *De musica*), di astronomia (cfr. GIOVANNI LIDO nel *De mensibus* e nel *De ostentis*), di medicina (cfr. PRISCIANO in *Grammat. lat.* II, p. 203. – *R. D. R.*].

[508] Coll'opera *De mundo* (di cui cfr. Parte III vol. III, p. 653^5 sgg.) avrebbe però spacciato per sua un'opera attribuita ad Aristotele. Ma l'autenticità di quest'opera fu contestata dal BECKER (*Studia Apulejana* 54-92) con ottime ragioni, accettate anche da H. JORDAN (*Deutsche Litteraturz.* 1880, p. 366). Lo stesso pare che valga anche per il terzo libro *De dogmate Platonis*, che ha anche il titolo particolare Περὶ ἑρμηνείας, ma ci è conservato solo in parte. HILDEBRAND *op. cit.* XLIV nega che sia di Ap.; PRANTL, *Gesch. d. Log.* I 579, ne prende le difese, e il libro stesso, confrontato con il libro I 4 alla fine, sembra essere il III libro dell'opera su Plat., il cui autore lo attribuisce, p. 267, chiaramente a sé. Il suo carattere interno non offre elementi decisivi per dichiarare che sia apocrifo, perché l'ipotesi del PRANTL che si tratti, ad eccezione di qualche aggiunta, della traduzione di un libro di scuola greco, ha molte probabilità in suo favore, ma appunto per ciò non si può dare troppo peso a quel suo staccarsi dallo stile solito di Apuleio; e d'altro canto conosciamo troppo poco la storia della logica in quel periodo e segnatamente la sua terminologia latina, per poter stabilire con certezza se ciò che qui dà nell'occhio come nuovo non sia da ascriversi già al secondo secolo. L'obiezione, del resto, che Apul. non avrebbe potuto spacciare per platonico ciò che era notoriamente peripatetico, non conta: il suo contemporaneo Albino e altri hanno fatto lo stesso (cfr. Parte III vol. III, p. 843^5 sg.). È molto strano però che lo scritto

226 Egli segue quel platonismo pitagoreggiante che abbiamo riscontrato già in Plutarco e Massimo. Le cause prime sono secondo lui, oltre alla divinità, la materia e le idee [509]. La divinità, lo spirito perfetto, è indicibile e incommensurabile (ἀπερίμετρος), superiore non solo a tutte le sofferenze, ma anche a qualsiasi attività [510]; per uno strano malinteso, le idee sono definite *inabsolutae, informes, nulla specie nec qualitatis significatione di-*

---

citi solo una volta di sfuggita (p. 267) l'opera di Platone, senza rivelarsi, al pari degli altri due libri, che riferiscono un discorso indiretto, come una relazione circa la dottrina platonica, e che manchi in tutti i codd. migliori, anzi in tutti meno tre. Mi sembra quindi probabile che questo trattato, citato per la prima volta da Cassiodoro, sia stato scritto, o per lo meno tradotto, dopo Apul. Tanto piú dunque basterà rimandare il lettore, per il suo contenuto, all'esauriente analisi del Prantl. – Ed è certo che la traduzione di un'opera ermetica, di cui parleremo a p. 243 sg., non è di Apul.; né è sua la *Fisiognomica* attribuitagli dal Rose *Anecd. gr.* I 103 sgg. Cfr. Sauppe *Gött. Gel. Anz.* 1866, 1 p. 21 sg.

[Il carattere spurio del Περὶ ἑρμηνείας e del *De mundo* non pare dimostrato. Il fatto che colà viene esposta la logica aristotelica senza riferimento a Platone non è argomento decisivo. Il libro è incompleto e può darsi che Apuleio non vi abbia dato l'ultima mano, cioè non abbia perfezionato l'esposizione della materia attinta dal Peripato inquadrandola, come era opportuno, nel sistema del suo filosofo preferito; e d'altra parte si può ammettere senza difficoltà che egli abbia seguito in questa materia Aristotele, quando si pensi non solo ad Albino (che tratta la logica rifacendosi per gran parte allo Stagirita e a Teofrasto), ma alla tendenza diffusa tra i platonici tardivi a far propria quella logica, tendenza la cui piú tipica espressione si ritrova infine nella celebre Εἰσαγωγή di Porfirio. E quanto al *De mundo*, che ci si presenta (come il *De Platone*) dedicato da Apuleio al figlio Faustino, non c'è nulla di compromettente per l'autenticità nel fatto che il suo contenuto è fuori del platonismo. Non è cosa strana che il retore Madaurese abbia amato tradurre, per gusto letterario, un libro come il Περὶ κόσμου che, per quanto non conforme alla dottrina accademica, bensí ispirato dal Peripato e intinto di stoicismo medio, poteva ben avere per lui attrattiva, e, anche per il suo carattere relativamente recente (sarà stato composto fra il 50 a. C. e il 100 d. C.), lo invitava a divulgarlo in latino. Cfr. Überweg-Praechter^{12}, 545. – *R. D. R.*].

[509] *Dogm. Plat.* I 5; cfr. p. 68; Parte III vol. III, p. 844^{5}.

[510] *Loc. cit.*; *De Deo Socr.* 3.

stinctae[511]. Accanto a Dio e alle idee sono nominate anche la ragione (*mens* = νοῦς) e l'anima come un essere di natura superiore[512], senza che perciò si debba cercare in Apuleio l'idea | di una determinata graduatoria 227
di energie divine. Ma quanto maggiore è la debolezza della filosofia di Apuleio, tanto piú era naturale che egli si rivolgesse al contenuto religioso del platonismo di allora, alla fede negli dèi e nei dèmoni, per ottenere una mediazione con la divinità. Tra il Dio supremo e il mondo egli pone, come Massimo, in parte gli dèi, in parte i dèmoni. Tra gli dèi annovera non solo le divinità visibili, ossia gli astri, ma anche esseri invisibili come i dodici dèi olimpici, che sarebbero rampolli del Dio supremo, spiriti eterni, puri, superiori ad ogni contatto col mondo corporeo[513]; ma siccome gli dèi non

---

[511] *Dogm. Plat.* I 5; piú esatto c. 6: sono le *formae simplices et aeternae*, incorporee, e i modelli originali delle cose.

[512] *Op. cit.* c. 6: Platone ammette due sostanze, l'intelligibile e la sensibile. *Et primae quidem substantiae vel essentiae Deum primum et mentem formasque rerum et animam.* Anziché *mentem* un codice ha *matiem* e HILDEBRAND legge, secondo la congettura di OUDENDORP, *materiem*; ma come è possibile che questa fosse annoverata tra le sostanze intelligibili? a ciò non basta nemmeno il passo *Tim.* 52 A.

[513] *De Socr.* 2 sgg. *Dogm. Plat.* I 11 verso la fine. Tra questi dèi c'è Iside, in cui Apul. venera, come Plut., la madre natura, identificandola con una infinità di dei greci e non greci. *Metam.* XI 2. 5. 21. 23 in fine. Cfr. III 30.

[Giusta il racconto apuleiano, Iside, che appare all'asino umano in sogno, è identica a Minerva, a Dictinna, a Proserpina, a Cerere, a Giunone, a Bellona, a Ramnusia e cosí pure a Cibele, la dea di Pessinunte, quantunque il nome piú vero sia quello egiziano di Iside. Si ricordi che anche Plutarco riaccosta Iside ad Atena (*De Is.* 62); e proclama che questa dea, e cosí pure gli altri numi egizi congiunti con lei, son noti ai greci e a tutti i popoli: Ἶσιν ... καὶ τοὺς περὶ αὐτὴν θεοὺς ἔχουσι καὶ γιγνώσκουσιν ἅπαντες, ἐνίους μὲν οὐ πάλαι τοῖς παρ' Αἰγυπτίων ὀνόμασι μεμαθηκότες, ἑκάστου δὲ τὴν δύναμιν ἐξ ἀρχῆς ἐπιστάμενοι καὶ τιμῶντες (PLUTARCH. *De Is. et Os.* 65). E in genere fra la tendenza di Plutarco che (cfr. Zeller, *supra*) vede tra dèi greci e dèi barbari soltanto una differenza onomastica (*De Is.* 67, 377 F – 378 A) e la posizione pur sincretistica di Apuleio vi è una affinità notevole. – *R. D. R.*].

si mettono in alcun rapporto diretto con gli uomini, è necessario tra di loro l'anello intermedio dei dèmoni[514], dei quali Apuleio descrive ampiamente il carattere, le occupazioni e le diverse classi[515]. È naturale che prenda le difese della fede negli spiriti custodi[516]; e li immagina alquanto materiali, come appare fra l'altro dalla sua supposizione[517] che Socrate abbia non solo udito, ma anche visto il suo dèmone. Ai dèmoni Apuleio riferisce tra altro i sacrifici, le consacrazioni, i riti, i simulacri degli 228 dèi e i templi; a loro attribuisce le | profezie e altre rivelazioni, nelle quali crede molto volentieri[518]. Anche l'anima umana appartiene alla stirpe dei dèmoni, sia durante la sua vita terrena, sia, soprattutto, dopo la sua liberazione dal corpo; ma nei corpi, del resto, entrano soltanto i dèmoni di ordine inferiore[519]. Il desiderio dell'anima caduta di riunirsi col proprio spirito buono (o anche con la divinità) è l'argomento svolto in forma di novella nel celebre racconto di Amore e Psiche, che del resto non fu inventato da Apuleio[520]. Non dobbiamo cercare però né qui né altrove alcuna profondità filosofica nel vivace ingegno di questo africano.

---

[514] *De. Socr.* 4 sg. [L'affinità con la demonologia di Plutarco è chiara. Ciò che Apuleio dice sulla funzione di questi esseri intermedi ci richiama ciò che leggiamo nel *De Iside et Osiride* e nel *De defectu oraculorum*; v. anche R. Del Re, *Il dialogo sull'estinzione degli or.* etc., p. 59 sgg. Delle dottrine demoniache del Madaurese si occupa ampiamente S. Agostino nella *Civitas Dei* (lib. VIII). – *R. D. R.*].

[515] *Op. cit.* c. 6-13. 15. La demonologia stessa, che qui si insegna, è la stessa che abbiamo già incontrata piú volte (cfr. pp. 94. 183 sgg. 225 sg.); il suo argomento è il passo platonico *Symp.* 202 E, spesso citato.

[516] *Op. cit.* 16.

[517] *Op. cit.* 20. Plut. *Gen. Socr.* 20, p. 588 dice espressamente che Socrate non vedeva il demone, ma lo udiva soltanto, e sembra che lo presupponga per tutti i dèmoni, mentre Max. Tyr. XV 7 ammette entrambi i modi di apparizione dei dèmoni.

[518] *Op. cit.* 14. Apul. stesso era dedito ad una infinità di pratiche religiose; egli stesso ci dice in *De Mag.* 55 sg. che in Grecia s'era fatto iniziare ai piú svariati misteri e ne conservava accuratamente le reliquie. La sua conoscenza del culto di Iside è dimostrata in *Metam.* XI. [Può darsi che la narrazione della sua iniziazione ai misteri di Iside in questo ultimo libro del romanzo contenga molto di effettivamente autobiografico. In ogni caso l'affermazione che Apuleio fa nell'*Apologia*, dicendo di essere stato iniziato in Grecia a un gran numero di misteri, è tanto piú attendibile, in quanto egli confessava queste sue pratiche, sulle quali poi si appoggiava la sua fama di mago, anche nel momento in cui piú gli sarebbe convenuto di non parlarne, cioè durante un processo per magía (cfr. anche C. Marchesi, *St. della letter. lat.* II 356-357). Il sentimento religioso di Apuleio, per quanto si manifesti nei suoi scritti turgido di retorica, non è però da reputarsi insincero; l'undecimo libro delle *Metamorfosi* traduce una autentica commozione mistica. – *R. D. R.*].

Teone, Albino, Attico. – Abbiamo trovato già prima altre prove della diffusione di questo indirizzo nella scuola platonica con Teone di Smirne e Albino. Il primo segue i pitagorici non solo nella matematica, particolarmente in ciò che dice circa l'importanza superiore dei vari numeri[521], ma distingue come loro, a proposito delle cause prime, l'uno o l'unità pura dalla monade, dall'unità che si moltiplica nei numeri[522]. Ancor piú appare la tendenza del platonismo pitagoreggiante nelle idee già ricordate di Albino circa le idee, la materia e la

---

[519] *De. Socr.* 15 sg. Cfr. *De mag.* 24: *animo hominis extrinsecus in hospitium corporis immigranti.*

[520] *Metam.* IV 28 - VI 24. Circa l'origine e il senso della favola cfr. HILDEBRAND *op. cit.* p. XXVIII sgg. e altrove. [Una connessione di Eros e Psiche sembra implicita persino nella nota figurazione platonica dei carri delle anime (cfr. Plat. *Phaedr.* 245 C). Antichi rilievi bronzei anatolici mostrano insieme lui e lei, raffigurata a guisa di fanciulla. Nell'età ellenistica poeti e artisti si compiacciono di rappresentare Eros che tormenta Psiche simboleggiando cosí l'azione dell'amore sull'anima passionale. Nella favola di Apuleio il motivo della fiaba popolare, reso con arte mirabile, si unisce con un'allegoria pur vivamente sentita; le vicende di Psiche adombrano le vicende dell'anima immortale, e preludono a quel misticismo e a quelle dottrine della salvazione e purificazione dell'uomo che si esprimeranno cosí fervidamente nell'ultimo libro. – *R. D. R.*].

[521] Cfr. Parte III vol. III, p. 841^5 n. 2 e i passi di Teone, *Math.* II 38 sgg. cit. qui sopra, pp. 78 n. 143, 79 nn. 148 e 150.

[522] *Math.* I 4.

divinità, circa l'anima universale e l'eternità del mondo [523], ma soprattutto nel fatto che, come Plutarco, anch'egli stabilisce tra la divinità e il mondo una distanza troppo
229 grande perché si possa ammettere un | influsso diretto del primo Dio sul mondo [524], e che ricorre, per riempire questa lacuna, a dèi in sott'ordine e a dèmoni [525]. Quanto, poi, si accostasse a Plutarco il platonico Attico, lo si

---

[523] Cfr. Parte III vol. III, p. 842^5 sg.

[524] La teologia di Albino (sulla quale vedi maggiori particolari in Freudenthal, *Hellenist. Stud.* III 283 sgg.) si aggira sostanzialmente in un ambito platonico, ma mette in rilievo piú energicamente di Platone la trascendenza di Dio. Per Albino, Dio è non soltanto ἄρρητος (c. 10 p. 164, 35 del Διδασκαλικός di cui abbiamo parlato nella Parte III, vol. III, p. 835^5 n. 2), ma anche ἄληπτος (c. 4 p. 154, 19, qualifica che si addice soprattutto al λόγος di Dio) ovvero τῷ νῷ μόνῳ ληπτός (afferrabile solo per via di intuizione diretta, non con procedimenti concettuali, c. 10, p. 165, 5). Non è né un ποιόν né un ἄποιον, non è nemmeno un ente ἀγαθόν (poiché potrebb'esserlo solo κατὰ μετοχὴν ἀγαθότητος): bisogna insomma astenersi dall'assegnargli qualsiasi predicato (c. 10 p. 165, cfr. Parte III vol. III, p. 843^5 n. 6), e anche la nostra aspirazione a diventar simili a Dio può esser riferita solo al θεὸς ἐπουράνιος, non allo Ζεὺς ὑπερουράνιος, ὃς οὐκ ἀρετὴν ἔχει, ἀμείνων δ'ἐστὶ ταύτης (c. 28 p. 181, 37). Dio non è nemmeno il νοῦς ma la causa del νοῦς, posta al di sopra di esso (c. 10 p. 164, 16).

[525] Cfr. Freudenthal, *op. cit.* 288 sgg. Gli esseri mortali, dice Albino c. 16 con Plat. (*Tim.* 41 C), non possono provenire direttamente dal dio supremo; tra Dio e il mondo pone quindi una serie di esseri intermedi: anzitutto (c. 10) il νοῦς ὁ κατ' ἐνέργειαν πάντα νοῶν ἅμα καὶ ἀεί, il nus che pensa se stesso di Aristotele, poi il νοῦς τοῦ σύμπαντος οὐρανοῦ, mosso da quello, e l'anima universale, in cui è insito (secondo c. 10 p. 164, cfr. con c. 14, 169, 30 sgg.), quindi gli astri (c. 14) e la terra (c. 15, 171, 26) e finalmente (c. 15) i dèmoni che riempiono l'etere, il fuoco, l'aria e l'acqua: « a loro è sottomessa ogni cosa sotto la luna e ogni cosa terrena» ed essi sono quelli che mandano agli uomini tutte le profezie e i presagi. Anche altri stoici platoneggianti come Posidonio e Ario Didimo hanno sostenuto quest'ultimo concetto tratto da Plat. *Symp.* 202 E (cfr. Parte III, vol. I, p. 352^5 n. 6); ma quand'anche questa fosse stata una dottrina generale della scuola stoica, l'affermazione (già vista a pp. 94 n. 197, 185 n. 357, 225 sg.) che tutto quanto è sotto la luna sia governato dai dèmoni, andrebbe molto al di là della demonologia stoica (con la quale Diels *Dox.* 77 identifica quella di Albino).

rileva dalla sua concezione di un'anima universale cattiva, che condivide con Plutarco, come quella della creazione del mondo nel tempo[526].

L'opera « Sul fato ». – Alla medesima scuola e all'incirca alla stessa epoca appartiene il trattato *Sul fato* (Περὶ εἱμαρμένης)[527], che, mutilo alla fine, | ci è tramandato 230 come opera di Plutarco, mentre si distingue dalle sue opere autentiche già per lo stile piú arido e per il gusto di uno schematismo logico-formalista che ricorda la Stoa. In questo trattato si afferma che la provvidenza è, in ultima analisi, la volontà e il pensiero del Dio supremo che provvede a tutto. Questa volontà si esplica in tre modi. L'organizzazione dell'universo e le sue leggi provengono direttamente dal creatore del mondo. La crea-

---

[526] *Op. cit.* 808, 3.

[527] [Che l'opuscolo non sia autentico è stato mostrato dal Kaltwasser (nella sua traduzione dei *Moralia*), dal Volkmann (in *Leben, Schriften u. Philos. Plutarchs*, I, p. 146 sgg.) e dal Benseler (*De hiatu in Plutarchi moralibus*). Nell'indirizzare l'opuscolo stesso a un certo Pisone, l'autore dice che l'amico gli ha chiesto di trattar del fato, quantunque conosca la sua πρὸς τὸ γράφειν εὐλάβειαν): e ciò non si adatta punto a Plutarco, che era invece, come ognun sa, tutt'altro che difficile a pigliar la penna. Nella forma si nota, oltre ad un'aridità e a una mancanza di ogni ornamento d'immagini, che contrastano con lo stile del Cheronese, anche una ammissione continua dello iato, mentre si sa che Plutarco evitava scrupolosamente la σύγκρουσις φωνηέντων. Il contenuto non sarebbe di per sé inconciliabile con l'autenticità, giacché si può far rientrare nel quadro eclettico del platonismo medio: ma le sottili e rigidamente tecniche distinzioni di concetti, e il grande uso della terminologia peripatetica, che vi si trovano, sono indizi negativi assai significanti, ancor piú della presenza di idee che non troviamo espresse altrove nel *corpus* plutarcheo. Cfr. anche Ziegler, *Plutarchos* in *RE* XXI 725-726.

Poiché il *De fato* si chiude con la promessa di una trattazione particolareggiata dell'argomento (τὰ ... καθ' ἕκαστα τούτων ἐσαῦθις μέτιμεν), qualcuno potrebbe pensare che il nostro scritto fosse un frammento o estratto: ma anche ciò è da escludere, data la compiutezza evidente dello scritto stesso, che è ben conchiuso in sé: v. Ziegler, *l. c.* – *R. D. R.*].

zione e la conservazione degli esseri mortali sono effettuate anzitutto dagli dèi visibili, cioè dagli astri, in conformità a quelle leggi. Le azioni e i destini degli uomini sottostanno alla direzione dei dèmoni [528]. Emanazione della provvidenza è il «fato», la legge universale stabilita da Dio e affidata all'anima universale [529]. Questa legge è inviolabile, ma non assoluta per gli esseri dotati di ragione; contrariamente al fatalismo stoico, l'autore afferma che il fato stabilisce bensí che certe azioni siano unite a certe conseguenze, ma non può decidere le azioni stesse [530]: per cui ogni cosa avviene bensí conformemente alla provvidenza, ma non tutto in conformità del fato [531].
231 Né il fato annulla la differenza tra possibile e | necessario, e nemmeno il libero arbitrio, il caso, la responsabilità morale, l'efficacia della preghiera e del culto di Dio [532]. Perciò, egli dice, dalla potenza del fato non si può

---

[528] C. 9, dove si distinguono quindi tre specie di πρόνοια.

[529] C. 1 sg. cfr. c. 10. L'autore distingue nell'εἱμαρμένη l'ἐνέργεια e l'οὐσία. Nel primo significato la parola indica il λόγος ϑεῖος ἀπαράβατος δι' αἰτίαν ἀνεμπόδιστον, il νόμος ἀϰόλουϑος τῇ τοῦ παντὸς φύσει ϰαϑ' ὃν διάγεται τὰ γινόμενα, nel secondo l'anima universale, la cui diffusione nelle tre parti del mondo: l'aplanete, il cielo dei pianeti e la regione terrestre, è indicata mediante le tre Μοῖραι.

[530] C. 4, dove è detto quindi che l'εἱμ. delibera, come la legge civile, ἐξ ὑποϑέσεως (se si fa ciò, la conseguenza è questa).

[531] C. 5, l'εἱμ. abbraccia bensí ogni cosa, in quanto dà di ogni cosa le determinazioni, ma non, per questo ogni cosa è ϰαϑ' εἱμαρμένην, come i delitti da un lato e le azioni straordinarie volontarie dall'altro non sono ϰατὰ νόμον, cioè ordinate dalla legge, per il fatto che questa pensa a punire i primi, a premiare le altre. C. 9: non si perita di dire (servendosi delle distinzioni stoiche riferite in Parte III vol. I, p. 145[5], nominalmente secondo le formule di Cleante, ma sostanzialmente in contrasto con esse) ὡς πάντα μὲν ϰατὰ πρόνοιαν, οὐ μὴν ϰαὶ ϰαϑ' εἱμαρμένην ϰαὶ ϰατὰ φύσιν (cosí va ripristinato infatti questo passo, spostando le parole ϰαϑ' εἱμαρμ. ϰαί, che nel nostro testo stanno prima di ϰ. πρόνοιαν)· ἀλλ' ἔνια μὲν ϰατὰ πρόνοιαν, ϰαὶ ἄλλα γε ϰατ' ἄλλην (delle tre piú sopra distinte) ἔνια δὲ ϰαϑ' εἱμαρμένην· ϰαὶ ἡ μὲν εἱμαρμένη πάντως ϰατὰ πρόνοιαν, ἡ δὲ πρόνοια οὐδαμῶς ϰαϑ' εἱμαρμένην.

[532] C. 6-8. c. 11.

arguire, come fanno gli stoici[533], che nella vicenda cosmica ciò che fu si ripeta in seguito tale e quale[534].

---

[533] Cfr. Parte III vol. I, p. 157^5 sg.

[534] Di questa teoria l'autore si occupa nel c. 3. Dopo aver spiegato, riferendosi a Plat. *Tim.* 39 D (cfr. Parte II vol. III, p. 317 sg.), che trascorso il grande anno cosmico tutti i fenomeni celesti e i loro influssi sulla terra, ma questi soltanto, si ripetono necessariamente, continua: ἔστω δὲ πρὸς τὸ σαφὲς τῶν περὶ ἡμᾶς νῦν ὄντων, ὅτι οὐ συμβαίνει ἀπὸ τῶν οὐρανίων ὡς πάντων αἰτίων ὄντων καὶ τὸ ἐμὲ γράφειν νυνὶ τάδε καὶ ὡδὶ καὶ σὲ πράττειν ἅπερ καὶ ὅπως τυγχάνεις πράττων, πάλιν τοίνυν ἐπειδὰν ἡ αὐτὴ ἀφίκηται αἰτία τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως οἱ αὐτοὶ γενόμενοι πράξομεν, οὕτω δὲ καὶ πάντες ἄνθρωποι, καὶ τά γε ἑξῆς κατὰ τὴν ἑξῆς αἰτίαν γενήσεται καὶ πραχθήσεται, καὶ πάνθ' ὅλα [l. ὅσα] καὶ κατὰ μίαν τὴν ὅλην περίοδον καὶ καθ' ἑκάστην τῶν ὅλων ὡσαύτως ἀποδοθήσεται. Da quanto precede immediatamente e secondo l'indirizzo dell'autore e della sua scuola, questo passo non può significare che quanto segue: « dalla dipendenza delle cose terrene dalle celesti non segue il fatto che tutti gli individui agiscano come agiscono, che perciò nel ripetersi della circolazione odierna dei corpi celesti nei futuri periodi cosmici vi si debbano ripetere anche le stesse persone e le identiche azioni». Il significato è certamente questo anche se si accetta l'interpunzione precedente e se si assume che con πάλιν τοίνυν ἐπειδάν viene abbandonata per anacoluto la costruzione infinitiva e si prosegue come se precedesse un ὡς o un ὅτι. L'ultima proposizione: καὶ πάνθ'... la traduco: « e che tutto ciò che si trova nell'andamento complessivo del mondo come in ogni singolo periodo, si ripeta uniformemente».

[Osservazioni generali sul Περὶ εἱμαρμένης. – L'opuscolo, pieno di complicate e astruse distinzioni concettuali, presenta affinità, nel congiungere motivi stoici e vedute platoniche, con Calcidio e con Nemesio (*De natura hominis*). Secondo il Gercke (*Rhein. Mus.* 41 [1886], p. 269 sgg.) le trattazioni sul fato di questi tre autori risalgono a una fonte comune, orientata secondo l'indirizzo del platonismo di mezzo (cfr. Überweg-Praechter^{12}, *loc. cit.*).

La suddetta veduta dell'autore del Περὶ εἱμαρμένης, che intende conciliare l'affermazione, particolarmente accentuata dagli Stoici, della signoria del Fato, con l'asserzione, comune nel platonismo, di un libero arbitrio umano, di un ἐφ' ἡμῖν, asserendo che l'εἱμαρμένη vale solo ἐξ ὑποθέσεως, cioè secondo una linea di fatali sviluppi il cui punto di partenza e condizione son le nostre azioni libere, e limitando cosí il senso della frase πάντα καθ' εἱμαρμένην, concorda, come è stato osservato, col pensiero di Albino, il quale fra l'altro attribuisce a Platone il concetto che tutte le cose sono nel destino ma non però tutte le cose son predestinate (πάντα μὲν ἐν εἱμαρμένῃ εἶναι, οὐ μὴν πάντα καϑειμάρϑαι: cfr. qui Überweg-Praechter^{12} *loc. cit.* E si osserva pure un accordo tra il *De fato* e Albino nell'idea che l'εἱμαρμένη esercita immediatamente il suo potere soltanto nel determinare leggi universali, mentre il suo rapporto coi casi particolari è semplicemente indiretto (*De fat.* c. 3 sgg.).

Nell'accogliere, come si è detto sopra, i cicli cosmici della Stoa, l'autore del Περὶ εἱμαρμένης ne fa una cosa sola coi grandi anni platonici. Si noti d'altra parte che, a proposito di questa dottrina, egli non sfugge alla contraddizione che appare inevitabile fra la dottrina stessa e la fede nel libero arbitrio: il passo di cui si occupa lo Zeller sopra, in questa nota, è in ogni caso di dubbia interpretazione.

L'autore, nel respingere il rigido fatalismo stoico, intende di metter d'accordo, col suo concetto di εἱμαρμένη, le nozioni di fortuna (τύχη), di eventualità (ἐνδεχόμενον), di possibilità (δυνατόν), di caso (αὐτόματον), di predisposizione (προαίρεσις): e considera questi aspetti dell'universo come inseriti nel quadro del Fato (ἐντὸς τῆς Εἱμαρμένης), ma non strettamente regolati dal Fato stesso: ciò naturalmente non è troppo chiaro.

La concezione della πρόνοια superiore (ἡ μὲν ἀνωτάτω καὶ πρώτη) rispecchia il concetto platonico di una Divinità trascendente, dotata di volontà buona, e creatrice per effetto di tal volontà, concetto che troviamo nel *Timeo.* L'autore del *De fato* afferma (cap. 9, p. 573 B sgg.) che l'ἀνωτάτω πρόνοια è πρεσβύτερον ἁπάντων, πλὴν οὗπέρ ἐστιν εἴτε βούλησις εἴτε νόησις εἴτε καὶ ἑκάτερον. ἔστι δ'ὡς πρότερον εἴρηται τοῦ πάντων πατρός τε καὶ δημιουργοῦ; e a titolo di commento cita appunto il famoso luogo *Tim.* 29 D-F relativo all'azione ordinatrice del demiurgo (il quale ἀγαϑὸς ὢν τελέως proprio perciò πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήϑη παραπλήσια γενέσϑαι ἑαυτῷ) ed inoltre il passo successivo riguardante la creazione delle anime alle quali furon date leggi fatali (νόμους τε τοὺς εἱμαρμένους εἶπεν αὐταῖς); indi soggiunge a proposito di queste ultime parole di Platone: ταῦτά τις οὐκ ἂν διαρρήδην καὶ σαφέστατ' οἰηϑείη τὴν εἱμαρμένην δηλοῦν, ὥσπερ τινὰ βάσιν καὶ νομοϑεσίαν ταῖς ἀνϑρωπίναις ψυχαῖς προσήκουσαν. Per la seconda πρόνοια, prima definita ἡ δευτέρα δευτέρων ϑεῶν κατ' οὐρανὸν ἰόντων (*De fat.* c. 9, 572 F: cfr. Plat. *Tim.* 41 A) l'autore stesso cita il luogo Plat. *Tim.* 42 D διαϑεσμοϑευήσας δὲ πάντα αὐτοῖς ταῦτα, ἵνα τῆς ἔπειτα εἴη κακίας ἑκάστων ἀναίτιος κ. τ. λ.; e vede in questa frase relativa all'irresponsabilità di Dio (che egli cita veramente cosí: ἵνα τοῖς ἔπειτα εἴη κακίας ἀναίτιος ἑκάστῳ) una designazione dell'αἰτία dell'εἱμαρμένη, mentre il compito affidato agli dèi novelli indica, a suo avviso, la « seconda provvidenza» (ἡ δὲ τῶν νέων ϑεῶν τάξις καὶ δημιουργία τὴν δευτέραν πρόνοιαν δηλοῖ). La frase sull'irresponsabilità di Dio, del resto, riguarderebbe anche la « terza provvidenza», che è quella esercitata dai dèmoni. Infine lo scrittore (*De fat.* 9, 573 F – 574 A), per confermare che il Dio supremo non può essere soggetto al Fato, cita Platone *Legg.* 875 C, dove è detto che il possesso della sapienza fa sí che non si abbia bisogno di sottostare ad alcuna legge.

Celso. – Oltre a questi possiamo menzionare qui anche Celso[535], il celebre avversario dei cristiani[536], in

---

Nel c. 10 si conclude presentando come derivata appunto da Platone la tripartizione della Provvidenza: la prima πρόνοια ha generato il Fato e quasi lo comprende (ἡ μὲν ἅτε γεννήσασα τὴν εἱμαρμένην τρόπον τινὰ αὐτὴν περιλαμβάνει), la seconda è nata insieme col Fato ed è compresa con esso in quella Provvidenza prima (ἡ δὲ συγγεννηθεῖσα τῇ εἱμαρμένῃ πάντως αὐτῇ συμπεριλαμβάνεται), la terza, nata dopo il Fato, è compresa in esso nel senso in cui sono compresi in esso anche la fortuna e il nostro libero arbitrio (ἡ δ'ὡς ὕστερον τῆς εἱμαρμένης γενομένη κατὰ ταὐτὰ δὲ ἐμπεριέχεται ὑπ'αὐτῆς, καθ' ἃ καὶ τὸ ἐφ' ἡμῖν καὶ ἡ τύχη εἴρηται).

A proposito di questa πρόνοια demoniaca lo scrittore cita il *Teagete* di Platone (*Theag.* p. 129 E), dove la frase οἷς ἂν συλλάβηται τῆς συνουσίας ἡ τοῦ δαιμονίου φύσις è riferita appunto a questa terza provvidenza, la frase successiva ταχὺ γὰρ παραχρῆμα ἐπιδιδόασιν al Fato. A ogni modo, anche quest'ultima πρόνοια è semplicemente « dentro » e non « secondo » il Fato, non gli sottostà (cfr. Apul. *De dogm. Plat.* 1, 12 e Nemesio, *De nat. homin.* 44, citati da Überweg-Praechter).

Il libro si chiude con un tratto polemico dell'autore (c. 11) contro la veduta (rigidamente stoica), contrastante con la sua, con una indicazione delle conseguenze dottrinali implicite in ciascuna delle due tesi, e con la dichiarazione che entrambe andrebbero sottoposte a un accurato esame (ἃ χρὴ διερευνήσασθαι κατὰ τὴν ἀκριβῆ βάσανον ἑκατέρου τῶν λόγων: nella qual frase si avverte come una riserva e incertezza dell'autore stesso su quanto ha detto sopra), e che i particolari saranno oggetto di un'altra trattazione. – *R. D. R.*].

[535] [Nota bibliografica su Celso:

Oltre alle opere menzionate dallo Zeller si vedano:

F. A. Philippi, *De Celsi, adversarii Christianorum, philosophandi genere*, Berlin 1836; C. W. I. Bindemann, *Über Celsus u. s. Schrift gegen die Christen*, in *Zeitschrift f. d. histor. Theologie* XII (1842), 48-146; V. Engelhardt, *Celsus, oder die älteste Kritik bibl. Gesch.* ecc., in *Dorpater Ztschr. f. Th.* XI (1869), 287-344; E. Zeller, *Vorträge und Abhandlungen*, 2. Sammlung (1877), p. 202 sgg.; G. Loesche, *Haben die späteren neuplaton. Polemiker gegen d. Christentum das Werk des Celsus benutzt?*, in *Zeitschrift f. wissenschaftl. Theol.* XXVII (1883), pp. 257-302; Friedr. M. Müller, *Die wahre Geschichte des Celsus*, in *Deutsche Rundschau* LXXXIV (1895), pp. 79-97; Kurt Schmidt, *De Celsi libro qui inscrib.* Ἀληθὴς λόγος *quaest. ad philosophiam pertinentes* (dissertazione inedita: estratto in *Jahrbuch der philosoph. Fakultät in Göttingen* 1922, pp. 69-74); O. Glöckner, *Celsi* Ἀληθὴς λόγος, Münster 1923; Z. Rougier, *Celse*, Paris 1925; A. Miura Stange, *Celsus und Origenes. Das Gemeinsame ihrer*

Weltanschauung nach den 8 Büchern des Origenes gegen Celsus, Giessen 1926; O. Glöckner, *Die Gottes- und Weltanschauung des C.*, in *Philologus* LXXXII (1927), pp. 320-352; R. Bader, *Der* 'Αληϑὴς λόγος *des Kelsos*, in *Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft* 1940; A. Wifstrand, *Die wahre Lehre des Kelsos*, Lund 1942; Q. Cataudella, *Celso e gli apologeti cristiani*, in *Nuovo Didaskaleion*, Catania 1947, e inoltre la voce *Celsus* di Neumann in *RE* III 1884 e la voce *Celso* in *Enciclopedia cattol.* III 1274 (Pellegrino), e in *Dictionnaire de Théologie catholique*, II 2090-2100. Cfr. poi i principali libri attinenti alla storia del Cristianesimo antico, e fra l'altro Harnack, *Geschichte der altchristlicher Literatur*, I; P. de Labriolle, *La réaction païenne*, Paris 1934, p. 39 sgg.; J. Geffcken, *Zwei christliche Apologeten* ecc., Leipzig-Berlin 1907, pp. 256-267 ecc. Ricordiamo infine C. Andresen, *Logos und Nomos*, 1955. – *R. D. R.*].

[536] Cito, tra le molte opere scritte su Celso: Baur, *Kirchengesch.* I, 382-409; Keim, *Celsus' Wahres Wort*, Zürich 1873; Pélagaud, *Étude sur Celse*, Lyon 1878; Heine, *Ueber Cels.* ἀληϑὴς λόγος, in *Bresl. Abhandl. f. Hertz* (1888), p. 19 sgg.; Muth, *Der Kampf d. Celsus gegen d. Christenth.*, Mainz 1899. Altre opere in Keim p. vii sg. 280 sg., Pélagaud 187 sg., Muth 6-22. – Dell'opera di Celso 'Αληϑὴς λόγος ci sono conservati nella replica di Origene tanti frammenti che ci possiamo fare un'idea abbastanza esatta del piano e del contenuto dell'opera; Keim ne ha tentato con abilità la ricostruzione, ma ha dato troppo poca importanza alle lacune che pur rimangono. Qui non è il caso di trattare del suo principale argomento, la confutazione del cristianesimo, ma di rilevare soltanto ciò che caratterizza l'indirizzo filosofico dell'autore. Circa la sua persona già Origene era informato piuttosto male. Egli conosce (*c. Cels.* I 8) due epicurei di nome Celso, dei quali uno sarebbe vissuto sotto Nerone, l'altro sotto Adriano e oltre, e quest'ultimo sarebbe, secondo lui, l'autore dell' 'Αληϑὴς λόγος. La dà però (I 68, IV 36) come semplice ipotesi, ed è evidente che è una supposizione errata, perché il nostro Celso non è affatto epicureo, ma decisamente platonico; sicché il Celso che Orig. fa contemporaneo di Adriano e degli Antonini, o è diverso dal nostro o non è epicureo. L'epoca della composizione dell'opera sarebbe collocabile, secondo il Keim 261 sgg., cui aderisce il Pélagaud 187 sgg., negli ultimi anni di M. Aurelio, 177/8; ciò che sembra accettabile anche a me, considerando il capitolo finale di Orig. VIII 68 sgg. Dal nome è probabile che Celso sia stato un romano e ci sono indizi che sia anche vissuto a Roma (cfr. Pélagaud 395 sg.). La dibattuta questione se sia la stessa persona dell'amico di Luciano, per il quale questi scrisse il suo *Alessandro* (*Alex.* 1), non ha importanza. Per la loro identità, che il Keim 275 sgg. difende con la stessa risolutezza con la quale il Pélagaud la contesta, 213 sgg., si possono addurre notevoli argomenti; non sono però tanto plausibili come crede Keim (nemmeno la contemporaneità di un platonico Celso e di un epicureo è inverosimile, data la frequenza del nome, dimostrata dal Keim stesso, p. 276);

quanto le sue polemiche | contro il cristianesimo e la 232
sua apologia del politeismo [537] non si basano soltanto su
concetti genericamente platonici, | ma su quella forma 233
particolare di platonismo che abbiamo trovato nei filosofi presentati finora [538]. Partendo dal concetto platonico di Dio [539], Celso formula la tesi [540] che Dio non

---

d'altra parte viene fatto di chiedersi se Luciano, di fronte ad un platonico, che è in vivo contrasto con Epicuro, soprattutto per le sue convinzioni religiose, si sarebbe espresso cosí e, senza accennare all'indirizzo diverso del suo amico, si sarebbe professato epicureo cosí come fa in *Alex.* 25. 47. 61 (quest'ultimo passo, in modo particolare, presuppone che anche Celso sia un ammiratore di Epicuro); ed è dubbio che il nostro Celso, che crede alla possibilità della magia, possa aver scritto, come quello di Luciano (*Alex.* 21), un'opera contro i maghi assai lodata da quest'ultimo.

[L'identità di Celso autore dell' 'Αληθὴς λόγος con quel Celso epicureo a cui Luciano indirizzò l'Ἀλέξανδρος è negata anche da Christ-Schmid-Stählin (*Griech. Litgesch.* II 2, 734 Anm. 7; 1328, 4).

È oggi *opinio communis* che l'Αληθὴς λόγος sia stato scritto al tempo in cui l'impero era retto da Marco Aurelio e congiuntamente da Commodo (la cui associazione ufficiale al potere cominciò dal 177), e propriamente tra il 178 e il 180 (cfr. Neumann in *RE* s. v. *Celsus* 20). Il medesimo autore scrisse anche un'opera contenente consigli destinati a chi si convertiva dal cristianesimo al paganesimo (cfr. Orig. *C. Cels.* VIII 76); giustamente il Neumann stima probabile che quest'ultima opera sia una cosa sola con gli altri due libri *Contro i cristiani* di un tal Celso citati in altro luogo da Origene (*C. Cels.* IV 36).

L' 'Α. λ. sembra scritto nell'ambiente di Roma: Celso però si mostra buon conoscitore dell'Egitto; e l'Ebreo a cui egli mette in bocca una critica del Cristianesimo appare orientato nel senso del giudaismo alessandrino in cui era penetrata la dottrina del Logos (Neumann *loc. cit.*). – *R. D. R.*].

[537] A proposito della quale rimando alle opere succitate e alla mia esposizione riassuntiva in *Vortr. u. Abhandl.* II 202 sg.

[538] Cfr. Keim p. 203 sgg. Celso si rivela platonico, tra l'altro, anche per il fatto che sostiene il maggior pregio delle dottrine greche di fronte a quella cristiana e la derivazione di quest'ultima dalle prime (malintese), soprattutto con ipotesi ed espressioni platoniche; VI 1. 3. 6. 8-10; VII 28. 42. 58 e altrove. Cfr. nota sg.

[539] V. i framm. in Orig. *C. Cels.* V 14; VI 63 sg.; VII 42; VIII 21. La trascendenza di Dio è esposta soprattutto in VII 45, segue il noto passo della *Rep.* di Plat. VI 507 B sgg., la sua indicibilità (seguendo *Ep.* VII 341 C. *Tim.* 28 C) in VI 6. 65; VII 42, la sua invaria-

abbia creato nessuna cosa mortale e che anche nell'uomo sia opera sua soltanto l'anima, la cui natura superiore e immortale è presupposta dal nostro filosofo, come da Platone[541]. Ogni caducità e ogni male deriverebbero dalla materia[542]. Ora, in quanto non si può mutare l'essenza della materia, la natura è dominata da una necessità fisica, dalla quale non possiamo mai aspettarci alcuna variazione[543], mentre d'altro canto il mondo, essendo opera di Dio, dev'essere regolato secondo norme immutabili e non aver bisogno di alcun ulteriore miglioramento[544]; di qui quel naturalismo che Celso contrappone, con grande scandalo di Origene, alla fede ebraico-cristiana nella provvidenza[545]. Esso, però, si distingue 234 dal naturalismo epicureo | con cui Origene lo confonde: Celso infatti non nega la provvidenza, afferma soltanto che essa non riguarda le cose singole, ma esclusivamente la perfezione e la conservazione dell'universo[546]. L'azione

---

bilità in IV 14. 18 (seguendo *Rep.* II 380 D sgg.). È una reminiscenza stoica la definizione di Dio (V 148) come πάντων τῶν ὄντων λόγος.

[540] *Op. cit.* IV 52. 54.

[541] Ad es. I 8; VIII 49, con cui cfr. V 14; VIII 53, a proposito del rapporto dell'anima col corpo e con la vita terrena.

[542] Celso parla, IV 65, VI 42, oltre che del moto disordinato della materia prima della formazione del mondo, anche dei dèmoni che vi dominano e vengono mandati per punizione sulla terra.

[543] IV 65: ὁμοία δ' ἀπ' ἀρχῆς εἰς τέλος ἡ τῶν θνητῶν περίοδος· καὶ κατὰ τὰς τεταγμένας ἀνακυκλήσεις (cfr. gli stoici e il *Politico* di Platone) ἀνάγκη τὰ αὐτὰ ἀεὶ καὶ γεγονέναι καὶ εἶναι καὶ ἔσεσθαι.

[544] V 14; IV 5. 69.

[545] Si cfr. il IV libro da c. 65 in poi, specialm. c. 99. Con questo naturalismo Celso si avvicina alle scuole epicurea e peripatetica; ma ciò che dice della preminenza assoluta dell'uomo sulle bestie (c. 74. 78. 81. 83 sgg. 98) ricorda anche Plutarco (v. *supra*, 218 n. 4 in fine). Coi peripatetici e neopitagorici condivide anche la teoria dell'eternità del mondo: I 19. IV 79; né è una contraddizione a questa teoria se, d'accordo con Platone, ammette devastazioni periodiche per opera dell'acqua e del fuoco (18, 79. 11. I 19).

[546] IV 99; V 14. [Nell'affermare che la Provvidenza si occupa

di Dio sul mondo ha per intermediari gli dèi in sott'ordine e i dèmoni, servi e strumenti del Dio supremo, tra i quali è annoverato una volta anche il Logos [547], poiché anch'esso stesso non può avere alcun rapporto diretto coi corpi. Abbiamo quindi tutte le ragioni di venerare non solo gli dèi visibili (gli astri), ma anche gli dèi e gli spiriti invisibili, e possiamo essere convinti di venerare in questo modo il Dio supremo stesso; senonché, senza pregiudizio della verità comune, circa la quale tutti finiscono con l'essere d'accordo [548], ciascun popolo si attiene al culto tradizionale e adora anzitutto quelle divinità alla cui custodia è affidato [549].

Numenio. – Mentre i filosofi di cui abbiamo or ora parlato si consideravano membri della scuola platonica, Numenio [550] di Apamea [551] invece ci è presentato | di 235

---

direttamente solo del cosmo nel suo complesso, Celso si riattacca al concetto espresso da Platone nelle *Leggi* (903 B sgg.). Egli si oppone in ispecie poi alla concezione di coloro che vedono nella natura un finalismo particolarmente ordinato al bene dell'uomo, e su questo punto viene a trovarsi in contrasto anche con la Stoa. Riflette invece lo spirito dello Stoicismo l'affermazione che Dio non può nulla contro le leggi della natura (cfr. ORIG. IV 14): e del resto non mancano in Celso influssi di quest'ultima scuola, verso la quale egli fu favorevolmente disposto (come attesta ORIG. IV 74): v. sull'argomento KURT SCHMIDT, *De Celsi libro qui inscribitur* Ἀληθὴς λόγος *quaestiones*..., citato da ÜBERWEG-PRAECHTER^{12} 550. – *R. D. R.*].

[547] II 31.

[548] Per questo principio sincretistico, cfr. I 14. 16. 24. V 41.

[549] V 6. 26. 34. 41; VII 68; VIII 2. 24. 28. 33. 35. 48. 53. 55. 58. 60. Cfr. con c. 63. 66, III 3. 24. 42; circa gli oracoli che Celso naturalmente difende, VIII 45. 48. Ritiene possibile anche la magia, benché non possa nulla contro i filosofi: VI 40 sg. V 6. [La giustificazione che Celso dà di tutte le religioni tradizionali come diversi modi, egualmente legittimi, di onorare la Divinità, ricorda le vedute di Plutarco. – *R. D. R.*].

[550] Intorno alla vita di Numenio siamo sprovvisti di notizie; è probabile però che appartenga alla seconda metà del secondo sec., sia per la natura delle sue dottrine sia perché Clemente da Alessandria è il primo scrittore che lo menzioni, e perché Arpocra-

zione, che seguiva la sua opinione dei tre dei supremi, fu discepolo di Attico (di cui Parte III, vol. III, pp. 833^5 n., 838^5 sg.): cfr. PROCL. *in Tim.* 93 B. Di piú su Arpocrazione a p. 257 sg.

[BIBLIOGRAFIA SU NUMENIO

Su Numenio cfr. F. THEDINGA nell'introduzione alla raccolta dei frammenti, pubblicati col tit. *De Numenio philosopho platonico*, Bonn 1875; A. GERCKE in *Rheinisches Museum* XLI (1886), p. 266; S. SEPP, *Der Neupythagoreer Numenios und der Neuplatoniker Theodosius als Hauptquellen des Diogenes Laertios in seiner Geschichte der Skepsis*, in *Pyrrhonische Studien*, Freising 1893; C. E. RUELLE, *Le philosophe Numenios et son prétendu traité de la matière*, in *Revue de philosophie* XX (1896), p. 36 sgg.; W. BOUSSET in *Göttingische gelehrte Anzeigen* 1914, p. 716 sgg.; FR. THEDINGA, *Plotinos oder Numenios*, in *Hermes* LII (1917), pp. 592-612; LIV (1919), pp. 249-278; LVII (1922), pp. 189-218; K. S. GUTHRIE, *Numenios v. Apamea*, Luzac 1917; A. PUECH in *Mélanges Bidez*, II (1934), p. 745 sgg.; l'articolo in *RE* Suppl. VII 664 sgg., s. v. *Numenios* 19; G. MARTANO, *Numenio d'Apamea*, Napoli 1960.

La nuova edizione dei frammenti, curata da A. E. LEEMANS (*Numenios von Apamea*, Bruxelles 1937), contiene anche un saggio di commento.

Si vedano anche B. DOMANSKI, *Die Psychologie des Nemesios*, Münster 1900 (dove si parla dei rapporti fra Numenio e Nemesio); R. REITZENSTEIN, *Poimandres*, Leipzig 1904, p. 305; E. NORDEN, *Agnostos Theos*, Leipzig 1913, pp. 72 sgg., 109; FR. CUMONT in *Revue de Philologie* XLIV (1920), p. 231 (dove si indica in Numenio una delle fonti di Macrobio). Ricordiamo ancora H. DE LEY, *De nederdaling van de ziel in de filosofie van Numenios*, in *Studia philologica Gandensia*, 1963, e la trattazione di J. H. WASZINK su Porfirio e Numenio nel libro *Porphyre*, Genève 1966. Del 1971 è il lavoro di E. DES PLACES, *Les fragments de Numénius d'Apamée dans la Préparation évangélique d'Eusèbe de Césarée* (in *Comptes-Rendus de l'Académie des inscript. et belles lettr.*, pp. 455-462).

La patria di Numenio fu Apamea nella Siria, come attestano Amelio e poi la Suda (s. v. Νουμήνιος Ἀπαμεὺς ἀπὸ Συρίας). L'indicazione di LIDO, *De mensibus* 132, 11, che lo designa come Ῥωμαῖος, non sembra da prendere in considerazione. Il nome Νουμήνιος potrebbe indicare un'origine servile (CHRIST-SCHMID, *Griech. Lit.-Gesch.* II 2, 841 n. 2). Quanto all'età di lui, non c'è dubbio che egli appartenga al II secolo (nonostante il bizzarro tentativo del Bousset di assegnarlo al I: cfr. in proposito l'art. *Numenios* in *RE*). E resta verisimile la collocazione nella seconda metà del suddetto II secolo (sebbene qualche indizio possa anche far pensare alla prima metà).

Quanto alla qualificazione di Numenio come filosofo, c'è divergenza nelle testimonianze antiche: Clemente Alessandrino, Origene, Porfirio e Calcidio, come pure la Suda, lo denotano quale pitagorico; quale platonico invece lo considerano Giamblico e Proclo (questo ultimo anzi, nel *Comm. in Rempubl.* II 96, 11, annovera Numenio solito come pitagorico[552], e potremo ritenere che egli stesso si sia qualificato tale; siccome, però, dalle sue opinioni emergono maggiormente gli elementi platonici che quelli neopitagorici, preferisco menzionarlo qui. Sebbene la sua importanza filosofica non sia notevole, egli trovò tuttavia numerosi ammiratori tra i contemporanei e i posteri, e i caratteri del platonismo si rivelano tanto forti in lui che si avevano tutti i motivi di considerarlo precursore diretto dei neoplatonici[553]. Disgu-

---

fra i Πλατωνικοὶ κορυφαῖοι). Molti dei moderni si attengono alla maggioranza dei testimoni e lo aggregano al pitagorismo (p. es. Überweg-Praechter): ma la questione non è molto importante, dato che Numenio venerò Pitagora e Platone insieme, e sta nell'interliminio fra le due scuole, e dato che, come tutti sanno, platonismo e neopitagorismo avevan molto in comune in quel tempo. A ogni modo, a me pare che Num., per cui il centro dell'interesse filosofico era propriamente Platone, e la storia del platonismo era argomento familiare, trattato da lui come ne poteva trattare particolarmente un platonico, andrebbe meglio collocato appunto tra i platonici fortemente pitagorizzanti.

I frammenti da noi posseduti di Numenio (la maggior parte dei quali ci viene da citazioni di Eusebio) appartenevano alle opere di lui intitolate: Περὶ τῆς τῶν ᾿Ακαδημαϊκῶν πρὸς Πλάτωνα διαστάσεως (frr. 1-8 Thedinga), Περὶ τἀγαθοῦ (frr. 9-40 Thed.), Τὰ παρὰ Πλάτωνι ἀπόρρητα (fr. 41 Thed.). Si pensa che il suddetto libro « Sul Bene » sia stato un dialogo (cfr. Ritter-Preller, *Hist. phil. gr.* 517, e Thedinga, p. 7). Nel libro «Sulle cose arcane che trovansi presso Platone» Numenio svolgeva certo una interpretazione « esoterica » del platonismo, e vi ravvisava una dottrina segreta conforme al contenuto delle religioni orientali, preludendo cosí alle esegesi teosofiche del neoplatonismo. – *R. D. R.*].

[551] Amelio in Porph. *v. Plot.* 17 lo chiama Απαμεύς.

[552] Proclo però, *in remp.* II 96 11, lo mette tra i platonici.

[553] Porph. *v. Plot.* 17: si sarebbe rinfacciato a Plotino τὰ Νουμηνίου αὐτὸν ὑποβάλλεσθαι, il che avrebbe indotto Amelio a comporre un'opera sulle differenze tra le dottrine di Plot. e Numenio. Questo rimprovero dimostra in ogni caso che esse erano simili per vari aspetti. [Lo scritto di Amelio si intitolava Περὶ τῆς κατὰ τὰ δόγματα τοῦ Πλωτίνου πρὸς τὸν Νουμήνιον διαφορᾶς: Porphyr. *v. Plotin.* 17, 1 sgg. Da Porfirio sappiamo pure che Amelio aveva conoscenza profondissima delle dottrine numeniane (Porphyr. 3, 44). D'altra parte, Longino, autore del libro Περὶ τέλους πρὸς Πλωτῖνον καὶ Γεντιλιανὸν ᾿Αμήλιον, ove discorreva dei filosofi

stato di tutta la filosofia postplatonica[554], Numenio intende ritornare addirittura a Platone e a Pitagora. Questi due vanno infatti, secondo lui, perfettamente d'accordo, in quanto il primo desume in tutto la sua teoria dal secondo, modificandone soltanto l'espressione per necessarie ragioni di prudenza[555]. Ma tutti e due

---

del suo tempo, scrive nel proemio (citato da Porfirio stesso in *V. Plotin.* 20) che Plotino, nel trattare dei principi pitagorici e platonici, ha superato in lucidità di esegèsi e in diligenza Numenio, Cronio, Moderato e Trasillo (οὐδὲ γὰρ οὐδὲν ἐγγύς τι τὰ Νουμηνίου καὶ Κρονίου καὶ Μοδεράτου καὶ Θρασύλλου τοῖς Πλωτίνου περὶ τῶν αὐτῶν συγγράμμασιν εἰς ἀκρίβειαν, PORPHYR. op. cit. 20, 72); e Porfirio poi commenta mettendo in risalto la dichiarazione di Longino circa l'originalità di Plotino e Amelio, che non si appropriarono le idee di Numenio, ma si conformarono direttamente ai pitagorici e a Platone: ἐν δὲ τούτοις τότε ὡμολόγησε μὲν [scil. ὁ Λογγῖνος], πάντων τῶν ἀπ' αὐτοῦ γεγονότων πλήθει τε προβλημάτων διεξενεγκεῖν Πλωτῖνόν τε καὶ 'Αμέλιον, τρόπῳ δὲ θεωρίας ἰδίῳ μάλιστα τούτους χρήσασθαι, τὰ Νουμηνίου δὲ οὐχὶ ὑποβάλλεσθαι καὶ τάκείνου πρεσβεύειν δόγματα, ἀλλὰ τὰ τῶν Πυθαγορείων, αὐτοῦ τε Πλάτωνος μετιέναι δόγματα κ. τ. λ. (op. cit. 21). Questa stessa necessità in cui ci si trovava di purgar Plotino dall'accusa di aver ripetuto Numenio mostra in quanta considerazione l'Apameese fosse tenuto di fatto nel mondo dei filosofi e in particolare dei platonici (cfr. anche BEUTLER in *RE* Suppl. VII 665). – *R. D. R.*].

[554] Cfr. la prolissa e insulsa critica di essa in EUS. *pr. ev.* XIV 5-9. Hanno relativamente la meglio gli epicurei, perché – e la ragione è significativa dell'indirizzo scientifico dell'autore – non si sono allontanati per nulla dalla dottrina del loro fondatore. V. Parte III vol. I, p. 391^5 n. 5.

[555] In EUS. *Pr. ev.* IX 7. XIV 5, 2. 7 sgg. Cfr. ORIG. *C. Cels.* IV 51. Di Platone Num. dice in EUS. XIV 5, 2, che non è migliore, ma forse neanche da meno, del grande Pitagora. Cfr. EUS. XI 17, 7. *Ibid.* XIV 5, 8, Platone è detto μεσεύων Πυθαγόρου καὶ Σωκράτους. Ma anche Socrate sarebbe discepolo dei pitagorici, *l. cit.* 7.

[Nel dir che Platone sta in mezzo fra Pitagora e Socrate, Numenio soggiunge che quel filosofo, « avendo condotto la solennità del primo sino alla filantropia, e condotto la finezza e scherzevolezza del secondo dall'ironia alla dignità e alla maestà, e ciò col mescolare a Socrate Pitagora, appare piú popolare del primo, piú solenne del secondo » (fr. 1, 9 Thed.; *Fragm. phil. graec.* Mullach, III p. 154). Il concetto della mescolanza di due fattori nella filosofia platonica si ritrova anche in Proclo; e potrebbe risalire, secondo il Beutler

avrebbero insegnato semplicemente l'antica sapienza dei bramani, dei Magi, degli egiziani e anche degli ebrei[556]; Numenio teneva infatti in gran conto questi ultimi, cercava di dimostrare l'accordo tra i profeti ebrei e la sua filosofia, mediante interpretazioni allegoriche, nel cui ambito recava persino la tradizione rabbinica e la storia evangelica, e aveva soprattutto un tale rispetto per Mosè, | che citava parole sue, come fosse un profeta[557], 236
e affermava che anche Platone non era altro che un Mosè che parlava in greco[558].

(*RE* loc. cit. 668), a Dicearco peripatetico. Di Socrate, in ogni caso, Numenio doveva aver capito ben poco. – *R. D. R.*].

[556] *Op. cit.* IX 7; cfr. Orig. *c. Cels.* I 15.

[557] Porph. *De antro Nymph.* 10 dove Num. è citato, 1 *Mos.* 1, 2, con le parole: τὸν προφήτην εἰρηκέναι; Eus. *Pr. ev.* IX 8, dove c'è un framm. di Num. che menziona i due maghi Jannes e Jambres, i quali figurano nella leggenda ebraica come avversari di Mosè, la loro lite con Mosè, la potenza della preghiera di quest'ultimo, e le piaghe d'Egitto da lui provocate, ma vinte, per quanto ne ha udito, dai due maghi. Orig. IV 51: Num. il pitagorico, l'eccellente commentatore di Platone, spiega anche i detti di Mosè e dei Profeti con interpretazioni interessanti (οὐκ ἀπιθάνως τροπολογῶν). (Similmente I 15: egli non si perita di χρήσασθαι καὶ λόγοις προφητικοῖς καὶ τροπολογῆσαι αὐτούς). ἐν δὲ τῷ τρίτῳ « περὶ τἀγαθοῦ » ἐκτίθεται καὶ περὶ τοῦ 'Ιησοῦ ἱστορίαν τινά, τὸ ὄνομα αὐτοῦ οὐ λέγων, καὶ τροπολογεῖ αὐτήν. Cosí pure il racconto di Mosè, Jannes e Jambres. Allo stesso modo Num. interpretava naturalmente anche miti greci: secondo Macrob. *Somm. Sc.* I 219, *Numenio inter philosophos occultorum curiosiori* fu rivelato in sogno che le dee eleusine avevano dispiacere, *quod Eleusinia sacra interpretando vulgaverit.* Mi pare accertato che qui si tratti del nostro Num., non del pirroniano (Parte III vol. II, p. 500[5] n.).

[558] Clem. Alex. *Strom.* I 342 C Sylb. lo afferma recisamente, piú vagamente in Eus. *Pr. ev.* XI 10, 7.

[Fr. 13 Thed.: τί γάρ ἐστι Πλάτων ἢ Μωυσῆς ἀττικίζων; ma questa notissima frase, riportata anche dalla Suda, non significa affatto che Numenio abbia detto cosí per fare a Platone quasi una accusa di plagio, τὴν τοῦ Πλάτωνος (come dice la Suda) ἐξελέγξας διάνοιαν ὡς ἐκ τῶν Μωσαικῶν τὰ περὶ τοῦ θεοῦ καὶ κόσμου γενέσεως ἀποσυλήσασαν. Egli intese semplicemente asserire che la sapienza dei popoli orientali, ivi compresi gli Ebrei, coincideva sostanzialmente con quella di Platone, attinta in gran parte da Pitagora; e

Le tre divinità di Numenio. – Come Platone, anche Numenio distingue l'incorporeo, quale essere, dal corporeo, quale divenire [559], e mentre definisce il corporeo, ossia la materia, come fondamento della cieca necessità e di tutto il male di cui non è privo nessun essere creato, e come l'indeterminato, il disordinato, il « senza vita», il non-essere [560], definisce invece il Primo incorporeo, ossia la divinità, semplicemente come essere, immobile, immutabile, senza tempo, la prima ragione (νοῦς), l'uno, il bene, il Primo bene ossia l'idea del bene [561]. Come altri neopitagorici, anche Numenio intende equiparare la di-
237 vinità | alla monade, la materia alla dualità indefinita [562].

---

tutt'al piú pensò genericamente che Pitagora, ispiratore di Platone, si fosse a sua volta ispirato appunto all'Oriente. Né egli stimò che Mosè avesse un posto superiore fra quei sapienti, nell'enumerare i quali egli nomina gli ebrei fra gli altri, senza dar loro alcuna preminenza (Βραχμᾶνες καὶ Ἰουδαῖοι καὶ Μάγοι καὶ Αἰγύπτιοι, dice il noto framm. 9 Thed., 9ª Leemans, Mullach III p. 165). E Clemente lo loda non per altro che per aver preso in considerazione le dottrine ebraiche; come pure Origene apprezza Numenio per il semplice fatto che egli enumerò fra i popoli professanti una concezione spirituale di Dio anche gli Israeliti, e ne utilizzò i testi profetici, – non perché l'Apameese abbia attribuito all'ebraismo il carattere di fonte particolare della filosofia platonica. Cfr. Eus. *Praep. ev.* IX 7; IX 8; Ritter-Preller, *Hist. phil. gr.-rom.* 517; Beutler in *RE art. cit.* – *R. D. R.*].

[559] In Eus. XI 10, 5 sg. XV 17, 1 sgg.; Nemes. *Nat. hom.* c. 2, p. 29, dove sono indicati anche gli argomenti di Num. contro il materialismo stoico. I framm. qui riferiti da Eus. sono tolti anche essi dall'opera περὶ τἀγαθοῦ.

[560] In Eus. XV 17, 2 sgg.; Iambl. in Stob. *Ecl.* I 896.

[561] Eus. XI 10, 1 sgg. 5 sgg. 18, 9 sg. 22, 1 sgg. 6. XV 17, 5. Chalcid. *in Tim.* c. 294-297, dove tutto ciò viene presentato come dottrina di Pitagora.

[562] Chalcid. c. 293: *Num... ait Pythagoram Deum quidem singularitatis nomine nominasse; silvam vero duitatis. Quam duitatem indeterminatam quidem minime genitam; limitatam vero generatam esse dicere.* Contestò invece l'ipotesi che anche la materia originaria derivi da Dio; cfr. p. 67 n. 103. – Un trattato di Num., che si troverebbe all'Escorial, proviene in realtà (come ha dimostrato il Bäumker in *Hermes* 1887, 156 sg.) da Plotin. *Enn.* III 1, 6.

Da questa materia, alla quale aggiunge, come Plutarco e Attico, un'anima universale cattiva, recalcitrante alla provvidenza divina, e ugualmente originaria [563], distingue la dualità definita, ordinata e illuminata da Dio [564]. Acuendo poi questo contrasto di princípi, il nostro filosofo trova impossibile che il Dio supremo stesso abbia agito sulla materia; se quindi Platone parla del Dio formatore del mondo, Numenio crede di poter applicare quelle parole a un ente diverso dal Dio supremo, un ente che egli definisce il « secondo Dio » o il demiurgo: un ente in cui si riassumono in unità, con piú ampio significato, i numerosi dèi subordinati ed esseri intermedi degli altri platonici [565]. Il primo Dio è semplice, immobile, è il bene in sé senza contatto con la materia, è quindi inattivo [566] e dedito tutto alla contemplazione; il secondo

---

[563] Chalcid. c. 295 sg. (cfr. p. 173; Parte III vol. III, p. 838^5 n. 3). Dall'anima universale cattiva Num. faceva derivare, secondo questo passo, la parte cattiva e mortale dell'anima umana.

[564] Chalcid. c. 293.

[565] In Eus. XI 18, 1 sgg. 9 sg. Siccome già prima di Num. si riscontra una simile distinzione tra il Dio supremo e il creatore del mondo negli gnostici cristiani, fra i quali specialmente i Valentiniani presero da Platone anche il termine demiurgo, è probabile che Num. abbia ricevuto da questi la spinta a formulare la sua teoria. Per di piú ha indubbiamente subíto l'influenza della dottrina filoniana del logos.

[566] Egli sarebbe come βασιλεὺς ἀργὸς ἔργων ξυμπάντων; Eus. XI 18, 4.

[Naturalmente, influí su questa concezione numeniana del πρῶτος θεός anche la dottrina aristotelica della Divinità come puro Pensiero e Motore immobile, alieno da qualsiasi attività che non sia il pensare stesso. Numenio qualifica anche il primo dio come βασιλεύς (nello stesso luogo riportato qui dallo Zeller): il che ricorda la seconda epistola platonica, p. 312 e anche la « scienza regale » di cui si parla nel *Politico* a proposito del reggitore dello Stato (βασιλικὴ ἐπιστήμη Plat. *Politic.* 305 D). Anche in un luogo di Plutarco, del resto, Iddio è paragonato a un βασιλεύς (Plut. *De def. orac.* 8 p. 413 E). Questa qualificazione, come si vede, introduce nel concetto numeniano della Divinità suprema l'elemento della personalità. In ogni caso, nella distinzione numeniana fra questo πρῶτος θεός e il δημιουργικὸς θεός si può trovare anche il riflesso della

è buono soltanto in via subordinata (μετουσίᾳ τοῦ πρώτου) e di natura meno pura e semplice del primo; e benché contempli il Dio primo, deve tuttavia rivolgere lo sguardo
238 anche alla | materia, per occuparsene e guidarla mediante le idee; e in quanto si diffonde nel mondo, egli stesso è diviso dalla materia e coinvolto nel suo moto[567]. È quindi di natura bilaterale[568], rivolto al soprasensibile

---

sesta epistola platonica, dove si distinguono il Creatore e Reggitore dell'Universo e un Padre divino di questo Creatore. Comunque si debba intendere il passo in questione (323 D: τὸν τῶν πάντων ϑεῶν ἡγεμόνα τῶν τε ὄντων καὶ τῶν μελλόντων, τοῦ τε ἡγεμόνος καὶ αἰτίου πατέρα κύριον ἐπομνύντας), è evidente che Numenio (come piú tardi i neoplatonici) poté trovarvi appiglio per attribuire a piú di un Essere il carattere divino, e particolarmente per ammettere un Principio supremo diverso dal Principio creatore.

Evidentemente, come precursore della dottrina del « secondo dio » è da considerare Filone, che chiama il suo λόγος anche δεύτερος ϑεός (cfr. Beutler, *art. cit.*). Che il dio supremo avesse potuto « fare opera di artigiano » (χειροκμητεῖν) nega anche Celso (cfr. Beutler, *ibid.*). In Plutarco e Apuleio invece non c'è traccia di distinzione fra Dio sommo e Dio creatore: secondo l'interpretazione di Platone data dal Madaurese, al di sopra degli dèi minori e dei dèmoni sussiste solo un Dio che è *summus*, *ultraincorporeus*, e nello stesso tempo *pater et architectus huius divini orbis* (Apul. *De dogm. Plat.* I 11; e cfr. anche I 5, p. 190).

E cosí pure Plutarco non aveva avuto il minimo dubbio sulla identità dell'ἀνωτάτω ϑεός col πατὴρ τῶν πάντων καὶ ποιητής (cfr. anche Plut. *Quaest. platon.* 2). Invece la separazione della figura del Demiurgo da quella del Principio divino era stata operata dagli Gnostici, e particolarmente da Valentino, secondo il quale il Demiurgo era considerato addirittura come progenie degenerata e non immediata del Principio. E Numenio poté qui subire in proposito anche l'influsso di questa Gnosi, oltre che della filosofia giudeo-alessandrina. – *R. D. R.*].

[567] *Op. cit.* c. 18, c. 22, 3 sgg. A questa dottrina si riferisce anche l'indicazione (Procl. *in Tim.* 249 A) che secondo Num. e Amelio avviene anche nell'intelligibile una μέϑεξις o, come dice piú esattamente Syrian. *Schol. in Ar.* 894 b 24, che Num. Amel. e Cronio sono del parere καὶ τὰ νοητὰ καὶ τὰ αἰσϑητὰ πάντα μετέχειν τῶν εἰδῶν. Il secondo Dio è infatti buono soltanto (secondo il passo in Eus. XI 22, 5 sg.) παρὰ τοῦ πρώτου, soltanto per la sua μετουσία; il primo Dio, quale ἰδέα ἀγαϑοῦ, è l'ἰδέα τοῦ δημιουργοῦ.

[568] διττός in Eus. *op. cit.* XI 22, 4. Procl. in *Tim.* 93 B.

e anche al sensibile[569], o, secondo le parole piú precise di Proclo[570], appartiene con[571] la sua essenza al mondo soprasensibile, con la sua attività a quello sensibile. Lo si può quindi identificare anche col mondo[572], di cui è l'anima[573]. Numenio trova però piú opportuno distinguere il mondo, che già Platone aveva chiamato «il Dio divenuto», dal secondo Dio, e noverare quindi tre dèi: il padre, il creatore e il creato[574]. Nello stesso senso poteva discorrere anche di una triplice ragione[575]. Ma Numenio non ha neanche tentato, come possiamo ritenere con certezza, di sviluppare con maggior precisione | questo pensiero, che si potrebbe paragonare con 239
la teoria di Plotino delle cause supreme, e tutta la sua

---

[569] *Op. cit.* XI 18, 9: ὁ μὲν οὖν πρῶτος [θεὸς] περὶ τὰ νοητά, ὁ δὲ δεύτερος περὶ τὰ νοητὰ καὶ αἰσθητά.

[570] In *Tim.* 299 C; cfr. Num. in Eus. XI 18, 12: αὐτὸς μὲν ὑπὲρ ταύτης ἵδρυται ... τῆς ὕλης, τὴν ἁρμονίαν δὲ ἰθύνει ταῖς ἰδέαις οἰακίζων, βλέπει τε ... εἰς τὸν ἄνω θεὸν προσαγόμενον αὐτοῦ τὰ ὄμματα, λαμβάνει τε τὸ μὲν κριτικὸν ἀπὸ τῆς θεωρίας, τὸ δὲ ὁρμητικὸν ἀπὸ τῆς ἐφέσεως (il desiderio della ὕλη rammentato già nel § 2).

[571] [Esso comunica il νοῦς a tutte quelle cose che son disposte a riceverlo; e governa come νομοθέτης il mondo sensibile. Giusta una espressiva similitudine numeniana, il suo rapporto col Primo Dio è quello di un giardiniere con l'agricoltore. Egli « pianta e divide e trapianta in ognuno di noi quel che di là è seminato», cioè i semi gittati dal Dio primo. – *R. D. R.*].

[572] In Eus. XI 18, 1: ὁ θεὸς μέντοι ὁ δεύτερος καὶ τρίτος ἐστὶν εἷς.

[573] *Op. cit.* XI 18, 7: ὁ μέν γε ὢν σπέρμα πάσης ψυχῆς σπείρει εἰς τὰ μεταλαγχάνοντα αὐτοῦ χρήματα σύμπαντα.

[Il Beutler intende l'appellativo di σπέρμα πάσης ψυχῆς come riferito al primo, e non al secondo dio; e cosí pure interpreta il Mondolfo (*Il pensiero antico*, p. 494). – *R. D. R.*].

[574] XI 18, 1. 22, 4. XIV 5, 6 sg. (Socrate e Plat. insegnano che ci sono tre dei). Procl. *op. cit.* 93 A. A designare questi tre dei, Num. si serviva delle ricercate parole (τραγῳδῶν, dice Proclo) πάππος, ἔγγονος, ἀπόγονος, che Proclo spiega: πατέρα μὲν καλεῖ τὸν πρῶτον, ποιητὴν δὲ τὸν δεύτερον, ποίημα δὲ τὸν τρίτον, ὁ γὰρ κόσμος κατ' αὐτὸν ὁ τρίτος ἐστὶ θεός.

[575] Procl. *op. cit.* 268 A (p. 655 Schn.); cfr. Num. in Eus. XI 18, 10 sg.

innovazione consiste nell'aver distinto il demiurgo platonico quale Dio in sottordine (come il Logos filoniano) dal Dio supremo.

Antropologia. – Come Numenio distingueva nel mondo due anime, cosí non attribuiva all'uomo soltanto un'anima bipartita, ma due anime addirittura, una razionale e una irrazionale [576], che sarebbero in continuo conflitto tra di loro [577]. Poneva senza dubbio la sede dell'anima irrazionale nel corpo, al quale faceva risalire in genere ogni male [578], mentre considerava, vi-

---

[576] Porphyr. in Stob. *Ecl.* I 836.

[Anche in Plutarco il contrasto cosmico fra l'Anima razionale e l'Anima irrazionale si riflette nella presenza in ciascuno di noi uomini di un elemento passionale, di una tendenza cattiva, che si oppone alla Ragione. Cfr. R. del Re, *Il pensiero metafisico di Plutarco* cit., p. 48 sgg. Venne messa d'altra parte in risalto fin dall'antichità la differenza su questo punto fra la concezione di Numenio e quella di Attico, il quale affermava che nell'uomo l'anima razionale e quella irrazionale si unificano in armonia, mentre Numenio vede come incessante la lotta fra le due, cosí come stima perenne la lotta della materia (con la quale egli identifica il Male) col Bene nel cosmo (cfr. Beutler *art. cit.* 674; 675). A ogni modo l'esegeta ha l'impressione che la suddetta concezione della ψυχὴ ἄλογος non sia in Num. pienamente chiara e omogenea. – *R. D. R.*].

[577] Iambl. *ibid.* 894. A ciò pare riferirsi anche la notizia (Procl. *in Tim.* 24 C) che Num. abbia interpretato il conflitto degli Ateniesi e degli Atlantidi nel *Crizia* platonico ravvisandovi il conflitto tra le anime migliori e le peggiori.

[578] Iambl. *op. cit.* 896; v. *supra*, p. 248 n. 560.

[C'è nella materia, secondo Numenio, un ἐπιθυμητικὸν ἦθος, cioè un'appetizione abituale che indubbiamente procede dall'anima irragionevole insita in essa. Evidentemente ciò significa per il filosofo che la Hyle aspira a unirsi col Dio secondo e cosí lo trascina ad un congiungimento con lei. Questo modo di vedere ricorda la materia-Iside di Plutarco: se non che, mentre in Plutarco il tendere della Hyle a Dio è fonte di elevazione per essa, sembra che in Numenio siffatto ἐπιθυμητικόν sia inteso piuttosto come causa di danno per il δεύτερος θεός, che a sua volta, quasi allettato dalla Hyle, viene a desiderarla (il qual desiderio, dato che la materia è male, non può non esser cattivo), e si spezza. Cosí la concezione numeniana della funzione del mondo corporeo (che è intesa da lui, come da Plu-

ceversa, la percezione sensibile come un prodotto della
ragione[579], e faceva dipendere la vita corporea dall'attività
divina vivificatrice, cessata la quale la vita si spegne[580].
Data questa opinione | della natura dell'elemento 240
corporeo, doveva trovar raccomandabile la teoria
della preesistenza dell'anima, dell'immortalità e della
metempsicosi, non solo, ma doveva essere anche disposto
ad approfondire al massimo grado il contrasto tra la vita
corporea e quella fuori del corpo; come infatti dichiarava
che il precipitare dell'anima nel corpo è semplicemente
una colpa, un'apostasia dalla sua vera essenza, senza

---

tarco, quale un evento reale), ha poi l'aspetto di una degradazione della Divinità creatrice, quantunque egli stesso chiami poi il mondo stesso θεός (secondo l'esempio di Platone nel *Timeo*). Si oscilla qui tra la nozione platonica del mondo corporeo come bello e ammirevole e la tendenza gnostica ad attribuire a ciò che è corporeo solo un carattere difettoso e cattivo. Certo si è che Numenio considera come male ogni associazione dell'anima con la materia, cioè ogni incarnazione (fragm. 50 Thed.; 40 Leemans). – *R. D. R.*].

[579] Cosí interpreto le parole alquanto oscure di PORFIRIO in STOB. *Ecl.* I 832: Νουμήνιος δὲ τὴν συγκαταθετικὴν δύναμιν παραδεκτικὴν ἐνεργειῶν φήσας εἶναι σύμπτωμα αὐτῆς φησὶν εἶναι τὸ φανταστικόν, οὐ μὴν ἔργον τε καὶ ἀποτέλεσμα, ἀλλὰ παρακολούθημα. La συγκαταθετικὴ δύναμις ossia il raziocinio deve coincidere con la ragione; la facoltà di rappresentazione sensibile, il φανταστικόν non è ἔργον e ἀποτέλεσμα bensí σύμπτωμα e παρακολούθημα di essa, cioè l'attività della ragione non tende a produrla direttamente, ma la produce in via secondaria.

[580] In EUS. *op. cit.* XI 18, 4: βλέποντος μὲν οὖν καὶ ἐπεστραμμένου πρὸς ἡμῶν ἕκαστον τοῦ θεοῦ συμβαίνει ζῆν τε καὶ βιώσκεσθαι τότε τὰ σώματα κηδεύοντα [-ος] τοῦ θεοῦ τοῖς ἀκροβολισμοῖς· μεταστρέφοντος δὲ εἰς τὴν ἑαυτοῦ περιωπὴν τοῦ θεοῦ (cfr. PLAT. *Polit.* 272 E) ταῦτα μὲν ἀποσβέννυσθαι τὸν δὲ νοῦν ζῆν βίου ἐπαυρόμενον εὐδαίμονος. In queste ultime parole non ravviserei, come il RITTER IV 567, un ritorno della ragione «divina» in se stessa; dicono piuttosto, secondo me, che non appena la divinità cessa di guardare l'uomo, solo l'anima razionale di questo continua a vivere, mentre il corpo cessa subito di vivere. Il corpo è (NUM. in EUS. XV 17, 4; v. *supra* p. 248) per sua natura inanimato, senza coesione e esistenza costante; solo l'anima può tenerlo unito e farlo durare.

ammetterne una necessità relativa[581], cosí insegnava
d'altro canto che l'anima purificata e libera dal corpo si
unifica, fino a non distinguersi piú, coll'essere originario
dal quale è derivata[582], mentre immaginava invece per
le anime impure una metempsicosi che non escludeva
neanche il trapasso in creature irragionevoli[583]. Non
considerava soltanto dogmaticamente i miti escatologici
di Platone, ma li permeava di tanta superstizione astro-
logica e affine, che quella fantasticheria (τερατολογία)
241 sembrava eccessiva persino a Proclo[584]. | Come i pitago-
rici, Numenio poneva l'essenza dell'anima nel numero[585].

---

[581] Iambl. in Stob. I 910, dove è detta la stessa cosa di Cronio e Arpocrazione. Giamblico non dice che costoro abbiano distinto tra spiriti che entrano puri nei corpi e spiriti che vi entrano meno puri (Brandis, *Gesch. d. Entw. d. griech. Phil.* II 307), dice invece che avrebbero dovuto fare questa distinzione.

[582] Iambl. *ibid.* 1066 (si parla delle idee sullo stato dell'anima dopo la morte): ἕνωσιν οὖν καὶ ταυτότητα ἀδιάκριτον τῆς ψυχῆς πρὸς τὰς ἑαυτῆς ἀρχὰς πρεσβεύειν φαίνεται Νουμήνιος.

[583] Aen. Gaz. *Theophr.* p. 16 Barth. dice che Numenio intese in senso proprio le parole platoniche circa l'entrata di anime umane negli animali. Anche Cronio, che viene unito sempre a Numenio, suppose, secondo Nemes. *Nat. hom.* p. 51, un trapasso dell'anima razionale in corpi di animali. A ciò pare si riferisca la notizia (in Olympiodori *Schol. in Phaedon.* ed. Finckh, p. 98 Nr. 175 cfr. Parte II vol. III, p. 924 n. 63): ὅτι ὁ μὲν ἀπὸ τῆς λογικῆς ψυχῆς ἄχρι τῆς ἐμψύχου ἕξεως ἀπαθανατίζουσιν ὡς Νουμήνιος, perché per poter entrare in un corpo di animale l'anima deve conservare anche dopo la morte le sue energie animali (l'ἕξις ἔμψυχος). Quello che viene detto di Num. nella nota prec. si riferirà dunque solo a quelle anime che sono sufficientemente pure per elevarsi a Dio.

[584] *In remp.* II 128, 26 - 130, 17 cfr. 194, 19 Kr.

[585] Procl. *in Tim.* 187 A, in base al quale Num. attribuiva, come altri, l'οὐσία ἀμέριστος e μεριστή, di cui si compone l'anima secondo Plat., all'unità e alla dualità infinita; secondo il medesimo, *ibid.* 226 B, pare che Num. abbia definito l'anima come quaternità, adducendo l'argomento strano, ma non incredibile per un neopitagorico, che la parola ψυχή consta di quattro lettere. [Che l'essenza dell'anima consistesse in un numero (ἀριθμὸς αὐτοκίνητος) aveva sostenuto Senocrate, della cui opinione parla Plutarco in *De an. procr. in Tim.* 1012 D sg.). Coloro che aderivano appunto alla tesi di Senocrate dicevano (ci riferisce Plutarco) che dalla mescolanza

Il bene unico e supremo dell'anima è, secondo lui, l'intuizione con cui partecipiamo al divino[586]; l'intuizione a sua volta è un dono di Dio, una sua comunicazione con l'anima umana, determinata dall'uguaglianza reciproca della loro natura[587]; per ottenerla, bisogna staccarsi dalle cose sensibili e mettersi in rapporto, in perfetto silenzio, col primo bene; si raccomanda però lo studio della matematica come via per arrivare alla conoscenza del Bene[588].

---

dell'ἀμέριστος e della μεριστὴ οὐσία (che Platone considera come ingredienti dell'anima stessa) nacque propriamente il numero, risultando dal congiungersi dell'Unità (Ἕν), che è indivisibile in parti (ἀμέριστον) con la Pluralità (πλῆθος) che è divisibile in parti (μεριστόν), ovverosia dalla delimitazione dell'ἀπειρία, dell'Illimitatezza, ἣν καὶ δυάδα καλοῦσιν ἀόριστον. Ma il numero non era ancora l'Anima, per la cui costituzione occorrevano τὸ κινητικὸν καὶ τὸ κινητόν: e quindi furono aggiunti alla miscela il ταὐτόν e l'ἕτερον; e cosí nacque l'anima. È probabile che quando Numenio designava l'anima stessa come « tetrade», si riferisse appunto ai suddetti quattro ingredienti. – *R. D. R.*].

[586] In Eus. *pr. ev.* XI 22, 5. 18, 8.

[587] *Op. cit.* 18, 8, dove la comunicazione del sapere all'uomo è paragonata all'accensione di un lume con un altro; αἴτιον δὲ τούτου... οὐδέν ἐστιν ἀνθρώπινον, ἀλλ' ὅτι ἕξις τε καὶ οὐσία ἡ ἔχουσα τὴν ἐπιστήμην ἡ αὐτή ἐστι παρὰ τῷ δεδωκότι θεῷ καὶ παρὰ τῷ εἰληφότι ἐμοὶ καὶ σοί. Cfr. Iambl. in Stob. *Ecl.* I 866: Numen. è incontestabilmente di quelli οἵτινες καὶ ἐν τῇ μεριστῇ ψυχῇ τὸν νοητὸν κόσμον καὶ θεοὺς καὶ δαίμονας καὶ τἀγαθὸν καὶ πάντα τὰ πρεσβύτερα ἐν αὐτῇ ἐνιδρύουσι καὶ ἐν πᾶσιν ὡσαύτως πάντα εἶναι ἀποφαίνονται, οἰκείως μέντοι κατὰ αὐτῶν οὐσίαν ἐν ἑκάστοις.

[588] Eus. 22, 1 sg., dove Num. dice che l'ἀγαθόν non si riconosce da nessun dato (παρακείμενον), neanche da un ὅμοιον αἰσθητόν; che si deve ὁμιλῆσαι τῷ ἀγαθῷ μόνῳ μόνον, là dove non c'è semplicemente altro, ἀλλά τις ἄφατος καὶ ἀδιήγητος ἀτεχνῶς ἐρημία θεσπέσιος, ed esso stesso ἐν εἰρήνῃ, ἐν εὐμενείᾳ ecc. ἐποχούμενον τῇ οὐσίᾳ. La via migliore per arrivarci è di astrarsi dal mondo dei sensi, di dedicarsi alla matematica e imparare dallo studio dei numeri τί ἐστι τὸ ἕν. – Qualche altra frase di Num. di minor importanza si trova in Porph. *Antr. nymph.* 10. 21. 33; Procl. *in Tim.* 141 E. [L'ἐποχούμενον τῇ οὐσίᾳ del fr. 10 Th. citato in questa nota, che è da intendersi « sovrastante alla sostanza» (come traduce il Mondolfo, *Pensiero antico*, p. 493), si può confrontare col concetto

espresso da PLATONE *Respubl.* VI 509 B, secondo cui il Bene non è οὐσία, ma ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, e la sorpassa πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει. – *R. D. R.*].

[NOTA CONCLUSIVA SU NUMENIO

Numenio, mentre prelude al neoplatonismo con la sua concezione della trascendenza di Dio e del δεύτερος θεός come intermediario fra Dio e il mondo, col suo disprezzo della materia, con l'esigenza mistica di un'elevazione dell'anima umana a Dio mediante la contemplazione, presenta poi delle caratteristiche sue proprie che non saranno ripetute dai neoplatonici. La concezione di un'anima ἄλογος presente in noi, distinta dall'anima λογική, e lottante contro questa, introduce un elemento dottrinale che non si ritroverà in Plotino, per il quale il male deriva dal puro e semplice non essere della materia.

Anche per Numenio il male sta in ciò che è corporeo: ma evidentemente egli vede insito nella materia stessa un principio irrazionale di cui l'ἄλογος ψυχή dell'uomo è una derivazione; e pensa che la ὕλη dia origine al male appunto in quanto è animata da quel principio. In tal modo Numenio si accosta a Plutarco, il quale ultimo, tuttavia, è ben altrimenti netto e chiaro nella sua posizione, giacché nega senz'altro che la materia possa di per sé essere cattiva: mentre Numenio oscilla tra due vedute diverse. E non si può dire fino a qual punto l'Apameese sia riuscito a elaborare la nozione di questo irrazionale sussistente appunto come causa positiva del male in modo da renderlo compatibile con le sue vedute sulla corporeità, che egli pur considera come priva di per sé di anima (cfr. fr. 44 Thed.).

Né mancano altri punti oscuri: perché il secondo Dio si lascia allettare dalla materia? E se la materia ha a sua volta desiderio di Dio, come Numenio afferma (giacché il secondo Dio σχίζεται ... ὑπ' αὐτῆς, ἐπιθυμητικὸν ἦθος ἐχούσης: fr. 26 Thed.), e se siffatto ἐπιθυμητικὸν ἦθος viene, come è chiaro, dall'anima irrazionale insita nella Hyle medesima, come si può ammettere che questa ἄλογος ψυχή cosmica sia malamente disposta, cioè sia principio di male (secondo il senso del dualismo adombrato da Numenio), mentre appunto essa desidera il Bene?

Infine, quanto all'anima umana, Numenio ammette che essa risalga alla Divinità attraverso una contemplazione immediata del Bene stesso, mentre il processo di discesa da Dio al mondo esige la mediazione del δεύτερος θεός: sicché, come nota il MONDOLFO (*Pensiero antico*, 598-99) quel processo di discesa non ha una piena rispondenza nel processo di ritorno a Dio, come invece avrà nel Neoplatonismo.

È qui il caso di notare che il pensiero numeniano combina elementi vari, e subisce fortemente l'influsso orientale. Orientale e non platonica è la concezione del Demiurgo che sotto l'influsso della materia si divide in due: orientale è la qualificazione dei tre dèi come πάππος, ἔγγονος e ἀπόγονος, qualificazione criticata da Proclo (che la riferisce commentando ὡς ἐκεῖνος λέγει προστραγῳδῶν), *Cronio e Arpocrazione.* – Accanto a Numenio, troviamo nominato non di rado Cronio[589], che pare sia stato un suo discepolo o almeno un suo contemporaneo[590]. Che fosse affezionato al medesimo indirizzo, lo si può desumere anche dal poco che | sappiamo delle sue opi- 242 nioni[591]. Alla stessa epoca appartiene Arpocrazio-

---

come pure la nozione di un « padre » e di una « madre del mondo » (fr. 17 Thed.): cfr. Geffcken, *Der Ausgang d. griech.-röm. Heident.* 36). In complesso Numenio mescola piuttosto male filosofia greca e speculazioni non greche. Il Geffcken lo considera come « ein unerfreulicher Synkretist, gleichfern von griechischer Geistesklarheit wie von der echten frommen Inbrunst des Orients » (*op. cit. ibid.*) – *R. D. R.*].

[589] [Nota bibliografica su Cronio

Su Cronio vedi K. Praechter, art. *Kronios* 3 in *RE*; Überweg-Praechter^{12}, p. 522. Cfr. anche J. Bernays nel libro *Lucian und die Kyniker* p. 3 sg.; p. 88 e W. Kroll in *Rheinisches Museum* LXXI (1916), p. 352 sg. – *R. D. R.*].

[590] In Porph. *Antr. nymph.* 21 è detto suo ἑταῖρος, il che può significare, oltre che amico o discepolo, anche compagno di fede. [L'appellativo di ἑταῖρος deve indicare un rapporto personale, una intrinsichezza o per lo meno conoscenza reciproca, e non semplicemente una consonanza di opinioni – *R. D. R.*].

[591] Della sua opinione sulla metempsicosi si è detto già alla nota 583; Iambl. in Stob. *Ecl.* I 896. 912 dice poi, come Num., che il male viene nell'anima dalla materia, e ritiene, come lui, che l'entrare dell'anima in un corpo sia, in genere, un male. Da Porph. *Antr. nymph.* 2 sg. 21 rileviamo che fu un precursore di questo neoplatonico nell'interpretazione allegorica del passo di Omero *Od.* XIII 346 sgg., dichiarando, come Num., che i due ingressi all'antro delle ninfe sono i due tropici. Procl. *in remp.* II 110, 2 Kr. ricorda che nel mito platonico *Rep.* X faceva dell'armeno Er (615 B) il maestro di Zoroastro; *ibid.* 236, che delle due « armonie » *Rep.* VIII 546 C riferiva la prima (10.000) al maschile, la seconda (7.500) al femminile; *ibid.* 22, 20 sgg. riporta alcune sue obiezioni, in parte assai sciocche, contro la conflagrazione stoica.

[Forse l'interpretazione data da Cronio di *Od.* XIII 102 sgg. era compresa in un libro di lui espressamente inteso all'esegesi allegorica di Omero (cfr. Überweg-Praechter^{12}, p. 522). Cronio aveva composto anche un'opera Περὶ παλιγγενεσίας, dedicata alla metempsicosi, e menzionata da Nemesio (2, p. 117), un commentario, almeno parziale, alla *Repubblica* platonica (come ci risulta da Proclo, *Comm. in Rempubl.* II 22; II 23; II 110) e ὑπομνήματα, ne[592], discepolo di Attico[593], di cui sappiamo soltanto che seguiva la dottrina di Numenio dei tre dèi[594], derivava, come Cronio e Numenio, il male dal corpo, dichiarava quindi che l'unione dell'anima con un corpo è assolutamente un male[595], e, faceva passare l'anima, durante le sue trasmigrazioni, anche negli animali[596].

Gli scritti ermetici. – Nella scuola platonico-pitagorica ebbe origine anche la maggior parte dei filosofemi di cui si servono le opere « ermetiche »[597] ancora conser-

---

che venivan letti nella scuola di Plotino (cfr. Überweg-Praechter, *loc. cit.* – *R. D. R.*].

[592] [Su Arpocrazione vedi H. v. Arnim in *RE* s.v. *Harpokration*, 2, e Überweg-Praechter^{12}, p. 550. – *R. D. R.*].

[593] Si cfr. su di lui Parte III vol. III, p. 833^5. Pare che dal suo ὑπόμνημα εἰς Πλάτωνα sia desunta, oltre a ciò che è là riferito, anche l'osservazione in Hermias *in Phaedr.* p. 75 Ast. Forse gli è affine quell'Eliano, dal cui commento al *Tim.* Porph. *in Ptol. Harm.* p. 216 sg. cfr. 266, riporta un frammento.

[L'ὑπόμνημα di Arpocrazione consisteva verisimilmente in un commentario al *Timeo*, ovvero al *Timeo* e ad altri dialoghi insieme (*Fedone*? *Alcibiade I*?): cfr. Überweg-Praechter^{12}, 550. Inoltre Arpocrazione aveva composto una raccolta di espressioni platoniche (Λέξεις Πλάτωνος). – *R. D. R.*].

[594] Procl. in *Tim.* 93 B: ἕπεται γὰρ [῾Αρποκρ.] τῷδε τῷ ἀνδρὶ (Numen.) κατὰ τὴν τῶν τριῶν θεῶν παράδοσιν καὶ καθόσον διττὸν ποιεῖ τὸν δημιουργὸν (cfr. p. 251); dice però che fa una gran confusione con le denominazioni di questi tre dei, ora chiamando il primo Οὐρανός e Κρόνος, il secondo Zeus, il terzo οὐρανός e κόσμος, ora invece il primo Zeus e βασιλεὺς τοῦ νοητοῦ, il secondo ἄρχων (lo gnostico Basilide chiamava Archon il creatore del mondo).

[Come da Numenio, cosí da Arpocrazione la figura del Demiurgo veniva scissa in due Divinità; e mentre Platone aveva parlato di un πατὴρ καὶ ποιητής, Arpocrazione distingueva un θεὸς πατήρ e un θεὸς ποιητής (cfr. la precedente trattazione su Numenio, dove si nota anche come Plutarco, dal canto suo, non avesse dubitato della identità del soggetto dei due attributi divini. – *R. D. R.*].

[595] Stob. *Ecl.* I 896. 912. [Forse, nel considerare come assoluto male l'unione dell'anima col corpo, Arpocrazione (come è stato già osservato) intendeva appoggiarsi particolarmente su quanto dice Platone in *Tim.* 42 A e *ibid.* 69 C-D. – *R. D. R.*].

[596] Aen. Gaz. p. 16 Barth.

[597] Il nome del dio egizio Thot (in origine secondo Pietschmann,

Hermes Trismegistos, Leipzig 1875, p. 1 sgg., *Tehuti*; *ibid.* 31 sg. un elenco delle varie forme greche di questo nome), in cui i greci credevano di ravvisare il loro Hermes, si riscontra già in antiche opere egizie. Clem. *Strom.* VI 4, 633 B (cfr. Parte I vol. I, p. 59 n. 3) narra di 42 libri di Ermete che secondo lui comprendevano tutta la letteratura sacra dei sacerdoti egiziani; secondo Ps. Iambl. *De myster.* VIII 1 (per cui cfr. anche VIII 2. 4. 5. 6. X 7), un certo Seleuco aveva parlato di 20.000, «Manetho», cioè l'autore del libro di Sothis composto in epoca cristiana (cfr. Müller *Fr. Hist. gr.* II 512 sg.) di 36.500 (dunque 100 per ogni giorno dell'anno) libri ermetici. Già Plut. *De Is.* 61 fa risalire però interpretazioni ellenistiche di divinità egizie ai βίβλοι Ἑρμοῦ λεγόμεναι, e circa alla stessa epoca Filone di Biblo (in Eus. *Pr. ev.* I 10. 14 sg.) nomina nella sua interpretazione evemerista della mitologia fenicio-egiziana l'Ermete Trismegisto, divenuto ora dio-uomo, come consigliere di Crono nella guerra contro Urano. (In quanto al soprannome Trismegisto, superlativo di μέγιστος, v. Pietschmann, p. 35 sg.). Piú preciso è l'accenno di Tertull. *De an.* 2, 33 a opere ermetiche provenienti da circoli ellenistici, quando definisce l'egiziano Mercurio come uno scrittore divinizzato in seguito, a cui si sarebbe appoggiato specialmente Platone, e ne riporta (pare con le sue stesse parole) la sentenza che l'anima non ritorna dopo la morte dell'anima universale, ma ne rimane separata per rendere conto al padre di ciò che ha fatto nel corpo. Ora, se Tertull. ha derivato, come dobbiamo supporre, insieme con le altre dotte notizie contenute nella sua opera, anche questa da Sorano (circa 125-150 d. C.), devono essere esistiti già al principio del II sec. libri ermetici affini a quelli conservati. Questi (non piú pubblicati nel testo originale dopo Patricius e Turnebus, editi in traduzione francese, con ampia introduzione, da Ménard, *Hermès Trismégiste*, Paris 1866) comprendono: 1) i 14 brani, editi ultimamente (1854) da Parthey col titolo (che compete veramente solo al primo) di *Poimander* (Ποιμάνδρης); 2) Il dialogo *Asclepius* accolto tra le opere di Apul. in una goffa traduzione del IV sec. (v. Bernays, *Üb. d. Dialog Ascl.*, in *Monatsber. d. Berl. Akad.* 1871, Sept., p. 513); 3) una serie di frammenti, la maggior parte nelle *Ecloghe* di Stob., alcuni anche nel *Flor.* e in Cirillo *C. Iulianum*, Suda e Lattanzio; 4) frammenti di una o piú opere di Ascl. al Re Ammone. Ma questi brani non sono tanto omogenei da potersi attribuire tutti allo stesso autore, e particolarmente il primo di quelli accolti nel cosiddetto Poimandres (Ποιμάνδρης), che ricorda descrizioni gnostiche, e il tredicesimo affine al primo (il λόγος ἀπόκρυφος, che ricorda, al § 4, come c. 1 § 10, l'origine cristiana) distano per forma e contenuto talmente dagli altri, che non si può ammettere che siano dello stesso scrittore e nemmeno della stessa cerchia degli altri. L'*Asclepius* invece era tra questi ultimi, dei quali 9, 1 lo ricorda col suo titolo accertato anche da altri: λόγος τέλειος (su cui cfr. sotto, nota 599; Bernays, *op. cit.*, 514 sg.). Ma anche nelle altre opere si riscontrano differenze, che dimostrano che vi hanno messo mano vari autori; in linea di massima però sono abbastanza vicine perché si possano accogliere nel nostro riassunto allo stesso modo che gli *Pseudepigrapha* neopitagorici. Un'opera ermetica edita in arabo da Bardenhewer (*Hermetis Trism. De castigatione animae liber*, Bonn 1873) fu scritta, come egli prova a p. xii sg., solo nel Medio Evo e originariamente in arabo.

[Nota bibliografica sugli scritti ermetici

Sugli scritti ermetici esiste una vasta letteratura. Segnaliamo: R. Pietschmann, *Hermes Trismegistos nach ägyptischen, griechischen und orientalischen Überlieferungen*, Leipzig 1875; K. Wessely, *Hermes Tr.*, in *Mitteilungen aus der Sammlung der Papyrus Erberz-Reiner*, Wien 1892, 133 sgg.; R. Reitzenstein, *Zwei religionsgeschichtliche Fragen*, Strassburg 1901, 93 sgg.; R. Reitzenstein, *Poimandres: Studien zur Geschichte der griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig 1904 (libro importante); Th. Zielinski, *Hermes und die Hermetik*, in *Archiv für Religionswissenschaft* VIII (1905), 321-372; IX (1906), 25-60; Cl. Baeumker, *Das pseudohermetische Buch der vierundzwanzig Meister...*, in *Abhandlungen aus dem Geb. d. Phil. u. ihrer Geschichte*, Freiburg im B. 1913, 17-40; Jos. Kroll, *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, Münster 1914; W. Kroll, *Hermes Trismegistos* in *RE* VIII 792 sgg.; G. Henrici, *Die Hermes-Mystik und das N. T.*, Leipzig 1918; P. Boylon, *Thoth the Hermes of Egypt*, Oxford 1922; F. Brauninger, *Untersuchungen zu den Schriften des Hermes Tr.*, Berlin 1926; K. Thimm, *Die Anatomie der praktischen Vernunft in der Philosophie und Theologie des Hermesianismus*, München 1939; A. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I (*L'astrologie et les sciences occultes*), Paris 1944; II (*Le dieu cosmique*), Paris 1949; III (*Les doctrines de l'âme*), Paris 1953; IV (*Le dieu inconnu et la gnose*) Paris 1954 (opera importantissima); K. Gündel, *Poimandres* in *RE* XXI 1 (1951), 1193-1207.

Si vedano inoltre: R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, II, 1920; J. Geffcken, *Der Ausgang d. griechisch-römischen Heidentums*, 1929; W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen 1907, pp. 101-185, 361-369; *Kyrios Christos*, Göttingen 1913, pp. 211-213, 247-248 e *passim*; artic. in «Göttingische gelehrte Anzeigen» 1914, p. 672 sgg.; K. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, I, *Die mythologische Gnosis*, 1934, pp. 126-139, 209-210, 344-348; e anche (per l'astrologia ermetica) F. Cumont, *L'Égypte des astrologues*, Bruxelles 1937, pp. 151-62; e J. Evola, *La tradizione ermetica*, Bari 1931. Per un'informazione generale vedi anche Christ-Schmid, *Geschichte der griechischen Literatur*, II, 1071 sgg.

[Nota supplementare sulla serie degli scritti ermetici

Quanto all'identificazione di Tehut o Thoth (il cui nome fu tradotto grecamente in Θεύθ, Θωίθ, o Τάτ), cfr. anche Diodoro Siculo I 16, che attribuisce all'Hermes egiziano l'invenzione dell'alfabeto, della musica, dell'astrologia e del culto religioso (W. Kroll in *RE*). Plutarco (*De Is. et Os.* 3) accenna all'opinione di molti che considerano Iside come figlia di Hermes, e Hermes come γραμματικῆς καὶ μουσικῆς εὑρετήν. Curiosa poi l'identificazione che Artafano faceva di Hermes con Mosè, il quale sarebbe stato chiamato Ἑρμῆς per aver compiuto l'interpretazione (ἑρμηνεία) delle scritture sacre (W. Kroll, *ibid.*). L'epiteto τρισμέγιστος (questa forma, che non ritroviamo attestata prima del secondo secolo d. C., compare in latino come *trimegistus*, presso Lattanzio, o anche *trimaximus*, in Ammiano Marc.), come pure τρίσμεγας (che leggiamo in un testo magico tardivo), deriva dall'appellativo di «grande, grande» in lingua egizia che si dava a Thoth (si veda l'iscrizione di Rosetta), appellativo che negli ieroglifici tardivi diventa spesso «tre volte molto grande», e talvolta «il tre volte molto grande», e nel linguaggio demòtico suona «cinque volte molto grande» (attestato fin dal III sec. a. C.). All'uso di τρισμέγιστος allude per primo, nella letteratura greco-romana, Marziale nel noto *ep.* V 24, ove chiama scherzosamente il gladiatore Hermes *omnia solus et ter unus.* L'epiteto serve a denotare Hermes soprattutto come autore di libri teologici.

Alcuni dei libri ermetici ci son pervenuti integri; di altri abbiamo frammenti; di altri conosciamo i titoli. Per tradizione manoscritta ci è giunta una raccolta di 17 o piuttosto 18 scritti (giusta il calcolo del Reitzenstein, il quale pensava che dopo l'introduzione sia caduto dal codice uno scritto: cfr. *Poimandres*, p. 193), che si suol designare col titolo stesso del primo, *Poimandres* (Ποιμάνδρης). Già Zosimo astrologo conosceva la raccolta sotto questo nome; ma l'uso prevalse in grazia del traduttore latino Marsilio Ficino, che intese appunto estensivamente il titolo predetto, e fu seguito in ciò dal Turnebus nella sua edizione. L'errore fu bensí corretto dal Patrizi: ma ricomparve poi nell'edizione ottocentesca del Parthey, intitolata appunto *Hermetis Trismegisti Poemander.*

Il senso del vocabolo (Ποιμάνδρης equivale all'eschileo ποιμάνωρ) è chiaro: e non solo allude alla rappresentazione tradizionale di Hermes come pastore (v. in proposito la *RE*) ma anche alla qualità di «pastore delle anime» rivestita dal dio quale ψυχοπομπός. Nel primo scritto, veramente, Poimandres non è Hermes; ma bensí la Mente Suprema, il Nûs, che è poi Hermes in persona, racconta un dialogo che egli ebbe appunto con Poimandres, ricevendone insegnamenti riguardo a Dio e al cosmo, e narra poi della predicazione che egli medesimo fece agli uomini delle verità apprese. Il titolo naturalmente mira a far sapere che il trattato è un breviario spirituale per gli uomini. Di un secondo scritto (II A), intitolato Ἑρμοῦ πρὸς Τὰτ λόγος καθολικός, resta solo il titolo, ed è perduto il contenuto, che era dialogico (REITZENSTEIN, *Poimandres*, 193; *Hermes Tr.* ed. Nock-Festugière, vol. I, p. 32): mentre dello scritto successivo, che si suol chiamare 2 ed è di fatto il terzo (II B), resta il testo (dialogico, contenente un colloquio tra Ermete e Asclepio), citato da Stobeo con l'intitolazione Ἑρμοῦ ἐκ τῶν πρὸς Ἀσκληπιόν.

Il 3 (Ἱερὸς λόγος) contiene un discorso di Ermete, dove si celebra Dio come principio di tutte le cose e la natura come divina e manifestante la gloria di Dio stesso. Il 4 (Ἑρμοῦ πρὸς Τὰτ ἡ Κρατὴρ ἢ Μονάς), dialogo tra Ermete e suo figlio Tat (la «coppa» è un recipiente che Iddio ha riempito con l'intelligenza, perché gli uomini si battezzino; la Monade è l'unità di Dio, «pregio e radice di ogni cosa»); il 5 s'intitola Ἑρμοῦ πρὸς Τάτ, ὅτι ἀφανὴς < ὢν > ὁ ϑεὸς φανερώτατός ἐστιν. Il 6 contiene un'allocuzione di Ermete ad Asclepio, sotto il titolo: ὅτι ἐν μόνῳ τῷ ϑεῷ τὸ ἀγαϑόν ἐστιν, ἀλλαχόϑι δὲ οὐδαμοῦ. Il 7 (ὅτι μέγιστον κακὸν ἐν τοῖς ἀνϑρώποις ἡ περὶ τοῦ ϑεοῦ ἀγνωσία) è un'allocuzione di Ermete agli uomini. L'8 (ὅτι οὐδὲν τῶν ὄντων ἀπόλλυται, ἀλλὰ τὰς μεταβολὰς ἀπωλείας καὶ ϑανάτους πλανώμενοι λέγουσιν) è un dialogo di Ermete e Tat (dove si afferma che la morte non esiste, che il mondo è un secondo dio ed è immortale in tutte le sue parti, che il principio, il contenuto e la costituzione di tutto quanto esiste è Dio). Il 9 (περὶ νοήσεως καὶ αἰσϑήσεως) è un'allocuzione di Ermete ad Asclepio (contenente fra l'altro la tesi che Dio stesso è dotato di sensazione e di pensiero). Il 10 (Κλείς) è un dialogo tra Ermete e Tat (vi si parla anche della metempsicosi, e si nega che l'anima umana possa trasmigrare in corpi di bestia). L'11 (Νοῦς πρὸς Ἑρμῆν) è un dialogo della Mente Suprema con Ermete intorno a Dio e all'ordine cosmico: Iddio è il principio necessario e unico dell'universo; il cosmo è creatura e rivelazione di Dio. Il 12 (Περὶ τοῦ κοινοῦ πρὸς Τάτ) è un dialogo tra Ermete e Tat sulla «morte comune»: vi si afferma anche che nell'universo non c'è nulla che non sia Dio. Il 13 (Πρὸς τὸν υἱὸν Τὰτ ἐν ὄρει λόγος ἀπόκρυφος περὶ παλιγγενεσίας καὶ σιγῆς ἐπαγγελίας) è un dialogo tra Ermete e Tat: vi si parla della rinascita, che consiste nel distacco del pensiero dal corpo, del silenzio, che è la suprema sapienza, della ascesa mistica dell'uomo a Dio; e vi si legge anche un «inno segreto» della rigenerazione. Il 14 (Πρὸς Ἀσκληπιόν ovvero Ἀσκληπιῷ εὖ φρονεῖν) è un piccolo compendio della saggezza mistica, in forma d'istruzione impartita da Ermete ad Asclepio. Il 15 (Ὅροι Ἀσκληπιοῦ πρὸς Ἄμμωνα βασιλέα) contiene ammaestramenti di Ermete al re Ammone. Il 16 è un frammento di un dialogo fra Tat e un re (forse Ammone stesso). Il 17 tratta Περὶ τῆς ὑπὸ τοῦ πάϑους τοῦ σώματος ἐμποδιζομένης ψυχῆς. Il 18 è un discorso (mutilo) rivolto agli imperatori romani.

Il *corpus* era noto a Fulgenzio (e forse anche a Stobeo), e già precedentemente all'alchimista e astrologo Zosimo del IV secolo: quindi è da supporre che esso sia stato messo insieme nella tarda antichità, e verisimilmente in ambiente neoplatonico (W. Kroll *l. c.*).

Abbiamo poi lo scritto ermetico che figura indebitamente fra le opere di Apuleio e si suol denominare *Asclepius*. Si tratta di una traduzione in latino di uno scritto greco, cioè di una βίβλος ἱερὰ πρὸς Ἀσκληπιὸν προσφωνηϑεῖσα (tale è il sottotitolo dell'opera latina). La traduzione, formalmente poco elegante, dovette esser fatta nel IV secolo (Sant'Agostino la conosceva). Lo Scott (editore e commentatore degli *Hermetica*) afferma che l'originale risultava da tre scritti diversi e privi di legame reciproco, messi insieme alla meglio, scritti che egli chiama «*Asclepius I*» (relativo all'uomo), «*Asclepius II*» (relativo all'origine del male), «*Asclepius III*» (sul culto degli dèi). A questi tre opuscoli sarebbero stati aggiunti un prologo e un epilogo (v. anche la nota sull'età degli *Hermetica*, *infra*).

Stobeo (I 385, 11; 414, 13; 158, 22; 472, 2 W.) ci ha tramandato quattro frammenti del «libro sacro» chiamato Κόρη κόσμου (vi si trova un dialogo tra Iside e il figlio Oro), come pure (id. I 72, 3; 82, 1; 281, 19; 289, 13) frammenti di uno scritto Πρὸς Ἄμμωνα, un frammento di uno scritto Ἀφροδίτῃ (id. I 295, 16), frammenti designati come provenienti ἐκ τῶν [τοῦ] πρὸς Τάτ, e anche frammenti di sede non indicata. Stobeo stesso cita anche quei Γενικοὶ λόγοι («Discorsi generali») cui allude anche l'opuscolo 13 della nostra silloge, all'inizio, come pure la Κλείς, che si presenta appunto come un riassunto di quei γενικοὶ λόγοι: ma W. Kroll (*l. c.*) pensa che il riferimento possa essere «nicht mehr als eine bequeme Fiktion».

Altre reliquie si trovano in Lattanzio, Cirillo di Alessandria, Giovanni Lido.

Sarebbero poi da mentovare piú opere ermetiche di argomento astrologico o alchimistico o medico a noi pervenute, o note solo per mezzo del titolo: per esse cfr. l'elenco dato da W. Kroll *l. c.* e il I vol. dell'opera *La révélation d'Hermès T.* del Festugière. Esse attestano in ogni caso come nella cosiddetta sapienza di Hermes quelle discipline si associassero strettamente con la filosofia e la teologia: esse hanno notevole importanza, anche perché costituiscono la produzione piú antica dell'ermetismo (cfr. Festugière, *o. c.*, p. VII). Va ricordato qui che recentemente è stato scoperto da W. Gündel un nuovo trattato astrologico, il *Liber Hermetis*, traduzione in latino di un libro la cui data sembra rimontare al III sec. a. C. (Gündel, *Neue astrologische Texte des Hermes Trism.* in *Abbandl. d. Bay. Ak. d. Wiss.*, Philol.-hist. Kl., N. 7, Heft 12, München 1936; Cfr. anche Festugière, *La révélation d'Hermès T.* I^2, p. 112 sgg.).

Quanto al suddetto *Corpus Hermeticum* di scritti religiosi da noi posseduto, resta da dire che esso non fu nell'antichità l'unico del genere: Cirillo (*C. Iulian.* I 30 b) attesta che un tale aveva composto in Atene una silloge di 15 libri siffatti (τὰ ἐπίκλησιν Ἑρμαϊκὰ πεντακαίδεκα βιβλία), – di alcuni fra i quali son riferiti anche i titoli (ἐν λόγῳ πρώτῳ πφὸς Τὰτ διεξοδικῶν; ἐν λόγῳ τρίτῳ πρὸς τὸν Ἀσκληπιόν; πρὸς τὸν ἑαυτοῦ Νοῦν; ἐν τῷ πρὸς Ἀσκληπιόν). In capo alla silloge stessa il raccoglitore aveva premesso uno scritto dialogico composto da lui stesso, nel quale era introdotto a parlare un sacerdote, e si affermava la dipendenza delle dottrine di Hermes dall'ebreo Mosè. Dato che Cirillo nomina anche lo scritto πρὸς Ἀσκληπιόν del *corpus* nostro, può darsi che esso figurasse in entrambe le raccolte. Da Giamblico, infine, abbiamo notizia (Iambl. *De myster. Aegypt.* VIII 5) di una terza silloge, che veniva spacciata come traduzione dall'egiziano dovuta a un certo Bitys. – *R. D. R.*].

243 vate, per sostenere | il politeismo decadente. Quelle opere ermetiche, che sole si possono prendere qui in |
244 considerazione[598], sembrano appartenere nella loro forma odierna agli ultimi decenni del terzo secolo dopo Cri-
245 sto[599]. | Non rivelano però ancora nessun influsso sen-

---

[598] Non tengo conto dei c. 1 e 13 del cosiddetto *Poimander* (v. nota prec.).

[599] Non è lecito stabilire un'epoca posteriore (come osserva il Bernays p. 512 sg.), per via delle citazioni nelle *Istituzioni* di Lattanzio, che devono risalire all'epoca delle persecuzioni di Diocleziano (303-312), in ogni caso prima del 321 d. C. Questi riporta infatti, IV 6 (*Epit.* 42) e VIII 18, due passi dal τέλειος λόγος nel testo originale, dei quali il primo è nel nostro Asclepio c. 8, il secondo *ibid.* c. 26. Al c. 25 di esso si riferisce II 15, dal c. 41 riporta alcune righe in forma diversa dal nostro testo. Da *Poim.* 9, 4, sono tolte le parole II 15: ἡ γὰρ εὐσέβεια ecc.; a *Poim.* 10, 5 (cfr. *Ascl.* 37) sembra riferirsi I 11 (*Epit.* 14), quando non vi sia inteso un passo simile di un'opera perduta; a II 15 è citato un *sermo perfectus* di Asclepio al Re (cfr. penult. nota); le parole *ibid.*: μία φυλακὴ ecc. non hanno, pare, come l'*hoc verbum* ecc. VI 25, alcun riscontro nelle opere conservateci. Queste citazioni ci impongono, come mostra il Bernays p. 511 sgg. di considerare aggiunte posteriori alcune proposizioni in *Ascl.* c. 25. 26, che si riferiscono alle leggi di Costanzo contro il culto pagano. Ma quando il Bernays p. 518 è del parere che, eliminati questi, non rimanga nell'*Asclepius* nulla che non possa essere stato scritto da un seguace neoplatonico del politeismo dopo i primi decenni del III sec., non posso dichiararmi d'accordo. La sicurezza con cui vi si predice non solo in c. 24-26 ma già in c. 12. 14 la fine dell'antica religione in Egitto e, come precedentemente nell'apocalissi ebraico-cristiana, si attende la salvezza ormai da un rinnovamento (previsto anche in *Poim.* 3, 4) di tutto il mondo e si considera passata la presente era dell'universo (cfr. Parte III vol. I, p. 159^5 n. 3), questo disperare della propria causa non poteva impadronirsi del mondo pagano neanche in Egitto, mi sembra, prima degli ultimi decenni che precedettero la lotta decisiva sotto Diocleziano e Costantino, quando (Mommsen *Röm. Gesch.* V, 570 sgg.) anche le altre condizioni del paese erano disperate (di piú nei miei *Vortr. u. Abhandl.* III 52 sgg.). Anche *Poim.* 9, 4 ricorda un'epoca in cui le persone con le opinioni dell'autore si trovavano già in condizioni di apprensione. Da ciò dipende anche il fatto che si siano tenute segrete le dottrine e le opere di quella parte (come è dimostrato dall'Amrich *Das antike Mysterienwesen* 1894 p. 70), come vedremo negli Esseni, e come si riscontra nelle sette gnostiche (Amrich p. 79 sg.). Questa smania di preservare il segreto si riscontra solo in sette che

sibile del sistema plotiniano, benché vi si trovino alcuni

---

sanno di essere in minoranza; anche gli orfici hanno trattato come misteri i loro riti e quanto vi si riferiva, ma hanno anche cercato di diffondere con numerosi scritti le loro dottrine, come i neopitagorici diffondevano le proprie. Con questa ipotesi circa l'epoca di composizione delle opere ermetiche non contrasta il fatto che non vi si trovi alcuna traccia sicura delle specifiche dottrine del sistema plotiniano: non era necessario che si sapesse e si accettasse subito in Egitto ciò che si insegnava a Roma dopo la metà del sec. Alcune di queste opere possono essere state però rimaneggiamenti di opere precedenti.

[L'ETÀ DEGLI SCRITTI ERMETICI

Che ci siano stati scritti ermetici in greco già dall'inizio del II sec. d. C., per lo meno, risulta da varie testimonianze. Plutarco (*De Is. et Os.* 61, p. 375 F: ἐν... ταῖς Ἑρμοῦ λεγομέναις βίβλοις ἱστοροῦσι), Panfilo (presso GALEN. t. XI, 798), Atenagora (*Apol.* 28), Clemente Alessandrino (*Strom.* VI 4), Tertulliano (*De An.* 2, 33; *Ad Val.* 15). E anche l'astrologo Trasillo sembra utilizzare scritti siffatti (cfr. F. BOLL in *Wochenschrift f. klass. Philol.* 30, 1913, 119 sgg.; e CHRIST-SCHMID *Gesch. d. gr. Lit.* II 2, 1070 n. 2): il che confermerebbe l'opinione del REITZENSTEIN (*Hellenistische Wundererzählungen*, 126), secondo il quale l'« ermetismo » era professato già agli inizi dell'era volgare. Egli anzi crede di riscontrare, attraverso una comparazione di *Poimandres* 22, p. 335, 6 sgg. con Filone (*Quaest. in Gen.* IV 1), un influsso di libri ermetici sul filosofo ebreo (Reitzenstein, *Gött. gel. Anzeigen* 1918, 253 sg.), mentre J. Kroll (nel volume *Die Lehren des Hermes Trism.*, Münster 1914) colloca tutta la letteratura ermetica in un tempo posteriore a Filone stesso. A parte questo raffronto, che può esser discusso, resta chiaro che le origini della suddetta « letteratura » risalgono al I sec. dell'era volgare. Secondo il Reitzenstein (*Poimandres*, 248) è da supporre che sia stata fondata in un tempo compreso fra il principio del II sec. a. C. e il principio del II sec. d. C. una vera e propria comunità ermetica, e che il III secolo abbia visto fiorire varie congregazioni del genere. Ma l'esistenza di una vera e propria setta religiosa, con un culto specifico, è contestata da altri: W. Kroll (in *RE l. c.*) osserva che le norme cultuali contenute negli scritti ermetici da noi posseduti sono ben poche. Per altro, ciò non toglie che il *Poimandres* e il resto mostrino un carattere cosí accentuatamente religioso nel senso piú particolare della parola, da dover essere considerati non come opere scritte con intenzione puramente filosofica, e rivolte solo a una piccola cerchia di studiosi, ma altresí come predicazione destinata a convertire i non credenti e a edificare i fedeli. Lo spirito qui dominante nel complesso, a parte le indiscutibili differenze che sussistono fra scritto e scritto, è quello dei breviari spirituali. Giustamente il Geffcken (*o. c.* p. 80): « Natürlich dienten die Traktate trotz ihren Psalmen nicht eigentlich kultischen Zwecken, wohl aber verraten sie in ihrer mannigfaltigen Zusammensetzung aus Abhandlungen dialektischer und mystischer Art, Predigten und Lobgesängen, das ganze Wesen eines Andachtbuches ».

Premessa, intanto, l'esistenza di 'Ερμοῦ λεγόμενα βιβλία fin dai tempi di Plutarco, resta da vedere qual'è l'età di quelli che son giunti a noi. Naturalmente, i vari scritti del cosiddetto *Poimandres* possono essere stati composti in momenti diversi. Joseph Kroll pensa che la maggior parte dei nostri *Hermetica* siano collocabili in qualsiasi epoca posteriore a Filone, ma che d'altra parte alcuni scritti (come quello che dà il nome alla silloge detta *Poimandres* = *Corp. Herm.* I), non possano essere anteriori alla seconda metà del II sec. Il Reitzenstein pone la maggior parte di essi nel II sec. d. C.; W. KROLL stima che in ogni caso non si possa risalire per nessuna parte del *Corpus* piú indietro del II sec., ma di fatto inclina a opinare che la data media di composizione sia il III sec. Lo SCOTT (*Hermetica* I, « Introduction»), dal canto suo, afferma che sia gl'indizi « interni» sia quegli « esterni» mostrano come la maggior parte degli *Hermetica* conservati furono scritti nel corso del III sec. d. C., e che pochi fra essi, se pur qualcuno, possono essere anteriori all'anno 200 (cfr. *o. c.* p. 92): e inferisce poi particolarmente dalla testimonianza di Lattanzio (che conosceva il nostro *corpus*) che quasi tutti i nostri *Hermetica* e anche un numero considerevole di *libelli* ermetici perduti furono composti prima dell'anno 311 al piú tardi e probabilmente prima dell'anno 300 (cfr. p. 95). Il Nock (cfr. *Corp. Herm.* ed. Nock-Festugière, I, Introduct., p. v) è piú largo nel fissare un *terminus post quem*, e pensa che il *corpus*, l'*Asclepio* e i frammenti stobeani « possan collocarsi fra il 100 e il 300».

Il Festugière (cfr. *La révélation d'Hermès Tr.*, III, p. xv), mentre trova impossibile una datazione precisa, stima dalla critica « interna» (e soprattutto dalla mancanza di elementi veramente neoplatonici) si possa ricavare l'opinione che gli *Hermetica* siano stati, almeno in parte, composti durante il II secolo. Il Festugière medesimo congettura che un *terminus a quo* si potrebbe trovare attraverso un raffronto col *De anima* di Tertulliano (inizi del III sec.), ove figurano riferimenti all'ermetismo (Tert. *De an.* 2, 3; 15, 5; 28, 1; 33, 2). Si tratta però di riferimenti generici a Mercurius Aegyptius o agli Aegyptii, che non consentono di precisare quale trattato ermetico Tertulliano avesse di fronte.

A parer nostro, è ben conveniente limitarsi a inquadrare genericamente gli *Hermetica*, come fa il Nock, nel predetto periodo bisecolare. In proposito, son da tener presenti le notevoli differenze dei trattati fra di loro, le quali portano ad ammettere diverse epoche di elaborazione. J. Geffcken osserva giustamente che vi è molto divario fra un trattato stoicizzante come l'ottavo del *Poimandres* e il luogo dell'*Asclepius* ove si preannuncia la rovina dell'Egitto (*Ausgang*, 273 Anm. 4). Spiccano per il carattere tardivo i trattati accenni che potrebbero far supporre una derivazione dalla scuola di Ammonio Sacca[600].

Loro idee metafisiche. – I loro autori professano l'unità della causa suprema: Dio è detto l'uno e l'unico, la monade che è principio e radice di ogni cosa[601]. Nessun nome può definire il suo essere perché è al di sopra di tutto, ma tutti i nomi gli possono essere attribuiti perché è di tutto il padre[602], è infinito e incomprensibile[603].

---

2 e 16 del *Corpus*, l'uno dei quali rivela secondo il Geffcken un influsso neoplatonico, l'altro si collega, nel concetto del Sole come Demiurgo, al culto solare dell'età di Aureliano, e inoltre lascia scorgere esso pure tracce del neoplatonismo (id. *o. c.* pp. 82-83). È ben possibile che vi siano tra questo e quel trattato anche vari decenni di distanza, e che taluni appartengano all'ultima parte del secolo III, altri risalgano ai primi decenni del secolo stesso, e i piú antichi rientrino nel sec. II. – *R. D. R.*].

[600] [Anche il PRAECHTER (*Grundriss*[12], p. 523) nega che negli scritti ermetici si trovino concetti specificamente neoplatonici e la struttura sistematica della speculazione neoplatonica. La stessa dottrina dell'estasi, che pur vi si trova, non ha nell'ermetismo un posto eminente, né vi è sviluppato l'emanatismo. Per altro, qualche traccia di neoplatonismo è stata riscontrata (cfr. *supra*) dal Geffcken (*Ausgang*, 83) in *Corpus* 2 (dove il misticismo si unisce con trattazioni scientifiche o pseudoscientifiche e si considera come Dio non il Nûs né lo Pneuma ma l'Essere originario) e in *Corpus* 16 (dove si adoperano formule dialettiche proprie di sapor neoplatonico per sostenere l'identificazione del Demiurgo col sole, e la demonologia è sistematicamente sviluppata). Ma il complesso della « letteratura » ermetica a noi nota non si collega col neoplatonismo. Gli elementi dottrinali che ne formano il tessuto, elementi tutt'altro che concordanti tra scritto e scritto e talora discordanti anche in seno a uno stesso scritto, sono platonici, pitagorici, stoici e anche aristotelici: è probabile l'influenza dell'eclettico Posidonio. – *R. D. R.*].

[601] *Poim.* 4, 1. 10, 5. 21 e altrove.

[602] *Poim.* 5, 10, cfr. 10, 9; *Ascl.* 20. [Dobbiamo considerare Dio come *innominem* o piuttosto *omninominem*, perché egli è unità che comprende il tutto, *siquidem is sit unus et omnia, ut sit necesse omnia esse eius nomine aut ipsum omnium nominibus nuncupari* (*Asclep.*, *l. c.*).

Per altro, nel *Poimandres* (cfr. IV 10, V 2) si precisa che Iddio è non propriamente l'Unità, ma principio e fonte dell'Unità, οὐχ εἷς ἀλλ'ἀφ' οὗ ὁ εἷς. Su questo punto chi guarda all'insieme degli

Essendo causa di tutto l'essere, è superiore all'essere [604] e, come origine della ragione, è superiore alla ragione [605]. Gli compete soltanto il nome di Buono o Padre di tutte
246 | le cose, e questi nomi competono a lui solo [606]. Queste opere ermetiche sono però ancora molto lontane dal negargli, come farà Plotino, quelle doti – il pensiero e la volontà – senza le quali non è possibile alcuna vita personale; esse vanno anzi ripetendo che la sua attività è essenzialmente attività volitiva e guidata da intenzioni razionali [607], e in base a questa premessa ricavano dalla

---

scritti vi nota alquanta confusione e incoerenza: ad ogni modo, cfr. la dottrina, professata da taluni neopitagorici e platonici pitagorizzanti, di una Monade originaria di cui la Monade opposta alla Diade sarebbe derivazione. Damascio, poi, svolgerà espressamente il concetto che Iddio non è né Uno né molti, ma al di sopra di queste qualificazioni. – *R. D. R.*].

[603] *Ascl.* 31; *Poim.* 4, 8; ma in *Ascl.*, 16 in fine, si dice solo che è *mente sola intelligibilis.*

[604] Stob. *Ecl.* I 750: è προόν perché da lui deriva l'οὐσιότης del sensibile e soprasensibile; *Poim.* 2, 5 è detto quindi ἀνουσίαστος.

[Cfr. Numenio, per il quale pure il primo Dio è al di sopra dell'οὐσία; e cfr. anche Onata presso Stobeo I 49, 2. L'aggett. ἀνουσίαστος è proprio di Ermete Trismegisto: Proclo ha il vocabolo ἀνούσιος. – *R. D. R.*].

[605] *Poim.* 2, 12. 14 (ὁ θεὸς οὐ νοῦς ἐστιν, αἴτιος δὲ τοῦ εἶναι νοῦν). *Ibid.* 5, 11. [In XII 1 è detto che la Mente è dell'essenza stessa di Dio, qualora debba ammettersi che Dio abbia un'essenza; e si precisa che essa è congiunta alla sostanza divina come la luce al sole. Nel framm. presso Stobeo I 399, 6, Dio è senz'altro definito come ἄφθαρτος νοῦς. – *R. D. R.*].

[606] *Poim.* 2, 14 sgg. 5, 8 sg. 6, 1. 10, 1. 14. 11, 2 e altrove. Cfr. Plat. *Rep.* VI 508 E; VII 517 B.

[Cfr. naturalmente anche Plat. *Tim.* 29 D e inoltre Ecfanto presso Stobeo *Flor.* 48, 65, p. 269, 20. – *R. D. R.*].

[607] *Poim.* 10, 2: ἡ γὰρ τούτου ἐνέργεια ἡ θέλησίς ἐστι καὶ ἡ οὐσία αὐτοῦ τὸ θέλειν πάντα εἶναι. – *Ibid.* 4, 1. *Ascl.* 7. 20. 26, dove tra l'altro: *omnia autem bona et cogitat et vult*, e prima: *voluntas de consilio nascitur.* Quando si dice in *Poim.* 2, 5, che Dio è οὐχ ἑαυτῷ νοητός, ma solo per noi, perché non si pensa quale diverso da sé, come lo pensiamo invece noi, si intende esprimere semplicemente l'immediatezza della autocoscienza divina, senza negare che Dio pensi se stesso.

[La questione della personalità di Dio non è trattata filosoficasua rivelazione nel mondo la dimostrazione della sua esistenza, nella forma consueta della dimostrazione teleologica[608]. Coll'ente divino va unito il νοῦς come la luce col sole[609]; tuttavia ne è distinto, dato che sta sotto di lui[610]. E come il νοῦς dipende da Dio, cosí l'anima

---

mente; e con la predetta concezione di Lui quale Ente ineffabile e indefinibile gli autori accordano senza nessuna discussione gli attributi suddetti della sapienza e volontà, trovando talora, nel rivolgersi a lui, accenti d'amore e di preghiera che ricordano le invocazioni a Dio del Vecchio Testamento.

Per altro, si notano negli scritti, in fatto di teologia, delle oscillazioni e deviazioni: mentre prevale il dualismo platonico, che vede Iddio al di sopra del mondo, si sentono talora anche gli accenti di un panteismo stoicizzante (come hanno messo in risalto il Reitzenstein e il Kroll in *Rheinisches Museum* L, p. 638 e in *RE*, *art. cit.*). Talora si asserisce espressamente l'identità fra Dio e il mondo: nel trattato V (8-10) leggiamo « nulla è in quel tutto che non sia Lui stesso», « Egli è tutto ciò che è». In *Corp.* III 4 si arriva quasi a dire *Deus sive natura* (il linguaggio è qui proprio stoico: τὸ γὰρ ϑεῶν ἡ πᾶσα κοσμικὴ σύγκρασις φύσει ἀνανεουμένη· ἐν γὰρ τῷ ϑείῳ καὶ ἡ φύσις συγκαϑέστηκεν). E nel suddetto trattato V vi è poi l'affermazione notevolissima che l'essere di Dio sta proprio in un'attività creatrice continua: « la sua essenza consiste nel generare e nel produrre tutte le cose; e come senza il creatore nulla può nascere, cosí Dio non può esistere sempre se non crea sempre tutte le cose»: cioè si afferma un panteismo dinamico, assolutamente incompatibile con l'idea della trascendenza divina, e anche con una distinzione del Dio sommo dal Dio creatore, che si ritrova in altri luoghi della silloge (cfr. *Corp.* I 9; II 12).

Si noti, d'altra parte, che nello stesso trattato V si concilia male col suddetto panteismo l'affermazione che Dio « ha creato tutte quante le cose con un atto della sua volontà», il che evidentemente somiglia alla concezione ebraica e cristiana della creazione. E cosí pure, come conciliare l'affermazione che Dio è tutto con l'altra frase precedente: « quante opere dell'arte divina sopra una sola materia!»? – *R. D. R.*].

[608] *Poim.* 5 (ὅτι ἀφανὴς ὁ ϑεὸς φανερώτατός ἐστιν), 4 sgg.

[609] *P.* 12, 1. Al Nûs andrebbero ascritte anche le idee (*species*, *Ascl.* 3 sg.) cui qui si accenna solo raramente.

[610] Cfr. p. 268 n. 605. *P.* 12, 9: ὁ νοῦς ἡ τοῦ ϑεοῦ ψυχή. Ma poiché Dio è tutto (v. sotto) si afferma anche (*P.* 5. 11. 12, 2) che egli stesso è il Nûs.

[Il Nûs, che è detto anche Λόγος (*Verbo*), si irraggia nel mondo compenetrandolo. Esso è qualificato come luce, come fuoco e anche dal νοῦς[611]; l'anello di congiunzione tra l'anima e la materia è costituito dall'aria o pneuma[612].

Cosmologia. – La materia, in quanto massa informe, è esistita, secondo Numenio, fin dall'eternità; ma è stata organizzata e vivificata da Dio[613]. Il mondo ha

---

come soffio vivificante, secondo la nota veduta stoica (W. Kroll confronta Posidonio in *Doxogr. graec.* 302, 19, giusta il quale Iddio è πνεῦμα νοερὸν καὶ πυρῶδες. – *R. D. R.*].

[611] *P.* 5, 11 ed egualmente 12, 14: ὕλης τὸ λεπτομερέστατον ἀήρ, ἀέρος δὲ ψυχή, ψυχῆς δὲ νοῦς, νοῦ δὲ θεός. Al Nûs si aggiunge, un po' con riferimento al tutto (*P.* 2, 12), un po' in quanto è una parte dell'uomo (*P.* 12, 12 sg.), il λόγος; accanto a questo troviamo, *P.* 3, 1 (ἀρχὴ τῶν ὄντων ὁ θεὸς καὶ νοῦς καὶ φύσις καὶ ὕλη), invece dell'anima la φύσις che secondo *P.* 12, 2 subentra, negli esseri ragionevoli, al Nûs. Circa l'anima universale cfr. anche *P.* 10, 7. *Ascl.* 6.

[612] Cfr. nota prec. *Ascl.* 6, 16 sg., e, con riferimento all'uomo, *P.* 10, 13. 16.

[613] Stob. *Ecl.* I 316. *Ascl.* 14. *P.* 8, 3, con cui si spiega anche 12, 22. Si trova una breve descrizione della formazione del mondo in *P.* 3 (λόγος ἱερός), un'altra, mitologizzante e gnosticheggiante, la cui base ultima è pur sempre il *Timeo*, nel grande framm. Stob. *Ecl.* I 926 sgg. [Nel trattato Κόρη κόσμου la formazione del mondo è presentata in una guisa particolarmente fantasiosa, con uno scenario solenne, ove figurano quali esecutori del disegno creativo delle anime, analoghe agli « dèi novelli» del *Timeo.* E in altri luoghi una cosmogonia dualistica si giova della nozione di entità astratte fungenti da principî cosmici (cfr. Geffcken, *Ausgang* 80-81; W. Kroll, *art. cit.*). Il Geffcken giustamente qualifica siffatta speculazione come « gnostica», qualora s'intenda la Gnosi nel senso piú largo della parola.

La concezione della materia è alquanto oscillante. Mentre talvolta essa è esplicitamente considerata come opera di Dio, conforme al concetto secondo cui Dio è tutto e nulla esiste al di fuori di Lui (*Corp.* V 9; XII 22; III 1 e W. Kroll, *art. cit.* che confronta l'espressione πατρογενὴς ὕλη degli Oracoli caldaici), altre volte invece, con una notevole incongruenza, essa è presentata come un secondo principio che sta di fronte a Dio: *fuit Deus et* ὕλη, si legge in *Asclepius* 14; e cfr. anche il trattato 1. La materia stessa appare poi come il principio del male: e le vien dato l'attributo di una essenziale cattiveria; se non che, a questa concezione si sostituisce talvolta un'altra notevolmente diversa, secondo cui la materia è di per sé capace di bene e di male. In *Asclep.* 15 si legge: *sicuti enim in natura materiae qualitas fecunda est, sic et malignitatis eadem est aeque fecunda*: col

avuto un inizio nel tempo, ma la sua durata | è infinita[614]. 247
Essendo opera di Dio e ricevendo dall'impulso divino ogni forma di vita, di attività e di movimento, il mondo esiste in quanto esiste Dio, e si può perfino dire che Dio è la totalità cosmica, che tutte le cose sono membra di Dio, sono Dio stesso[615]. In quanto, però, Dio è anche assolutamente trascendente, si può designare con maggiore esattezza il mondo come il «secondo Dio»[616];

---

che ci si riaccosta a quella idea della neutralità della *hyle* che troviamo anche in Plutarco. – *R. D. R.*].

[614] Cosí *P.* 8, 3. 10, 10: (ὁ κόσμος) ποτὲ μὲν γενόμενος ἀεὶ δὲ ὤν. Cfr. nota prec. Nell'*Ascl.* c. 26. 29, la *genitura mundi* è detta bensí *sine initio sempiterna*, argomentando che la volontà di Dio è eterna. Ma in c. 31 è detto che l'eternità ha in sé il *mundus non natus*, *quem recte sensibilem dicimus* (cioè il κόσμος νοητός, e anche altrove il latino traduce νοῦς con *sensus*, p. es. c. 7. 32), e il mondo visibile è creato a immagine di quello. In c. 26 il senso dell'originale è dato quindi probabilmente con inesattezza.

[Su questo punto gli *Hermetica* si accordano con Plutarco. Ma anche qui si possono notare incongruenze fra scritto e scritto e incertezze pur nell'interno di taluno scritto. Come si accorda con la credenza in un principio temporale del mondo l'idea del creare concepito quale essenziale e perenne attributo di Dio? – *R. D. R.*].

[615] *P.* 5, 9 sg., dove, tra l'altro: οὐδὲν γάρ ἐστιν ἐν παντὶ κόσμῳ, ὃ οὐκ ἔστιν αὐτός; è ἀσώματος, ma anche πολυσώματος anzi παντοσώματος. *Ibid.* 9, 9. 11, 18 sgg. 12, 22 (τοῦτό ἐστιν ὁ θεός, τὸ πᾶν). *Ascl.* 1. 2: *est omnia*, *cuius membra sunt omnia* ecc.

[616] Cfr. p. 237 su Numenio.

[Riguardo al mondo, intanto, si nota negli scritti la presenza di due modi di vedere, già del resto compresenti in qualche modo nell'antico platonismo. Il mondo sensibile, in quanto creato da Dio, è retto dalla sua provvidenza, è bello e perfetto: nel c. 25 dell'*Asclepius* si loda questa bellezza in tono entusiastico: *hic mundus*, *dei opus inimitabile*, *gloriosa constructio*, *bonum multiformi imaginum varietate compositum*, *machina voluntatis dei in suo opere absque invidia suffragantis*, *in unum omnium quae venerari*, *laudari*, *amari denique a videntibus possunt*, *multiformis adunata congestio* (cito secondo l'ed. del Thomas). E si segue la traccia del *Timeo* nel definire il mondo stesso come essere animato, come massimo ζῷον (VI 2; XI 4). Il sensibile è immagine e derivazione del κόσμος νοητός. Si può confrontare in proposito anche il frammento conservato in Stobeo I 467, 18 dove è detto delle cose di quaggiú che οὐκ ἔστιν ὃ μὴ ἄνωθεν καταβέβηκε... Il mondo, insomma, rassomiglia a Dio, essendo κατ' εἰκόνα αὐτοῦ ὑπ' αὐτοῦ γενόμενος καὶ ὑπ' αὐτοῦ συνεχόμενος καὶ ἀθανατιζόμενος (VIII 2) e può ben essere chiamato ὁ μέγας θεὸς καὶ τοῦ μείζονος εἰκών (XII 15). Esso è υἱὸς τοῦ θεοῦ (IX 8: analoga definizione in X 14): concetto, quest'ultimo, che trovasi già in Filone (cfr. W. Kroll, *art. cit.*, che ne vede la fonte in Posidonio), come pure in Plutarco, del quale cfr. il luogo *Quaest. platon.* II 1, p. 1001 B. Ivi il Cheronese interpreta il luogo platonico *Tim.* 28 C sulla paternità di Dio in questi termini: ἐπεὶ οὐ πεπλασμένοις ὁ κόσμος οὐδὲ συνηρμοσμένοις ποιήμασιν ἔοικεν, ἀλλ' ἔνεστιν αὐτῷ μοῖρα πολλὴ ζωότητος καὶ θειότητος, ἣν ὁ θεὸς ἐγκατέσπειρεν ἀφ' ἑαυτοῦ τῇ ὕλῃ καὶ κατέμιξεν, εἰκότως ἅμα πατήρ τε τοῦ κόσμου ζῴου γεγονότος καὶ ποιητὴς ἐπονομάζεται. Anche nel luogo ultimamente citato del *Corpus Hermeticum* si tocca espressamente, oltre che del carattere divino del cosmo, della sua vitalità e si dice che esso è πλήρωμα τῆς ζωῆς (XII 15, 10 Nock).

La qualificazione di θεός, come è noto, figura nel *Timeo*: e ad essa si riattacca Numenio, che fa del mondo il τρίτος θεός. Ma è da notare che, mentre Numenio distingue come πρῶτος e δεύτερος θεός il Dio sommo e il demiurgo, invece una parte dei testi ermetici ammette senz'altro, e talvolta afferma con esplicito risalto, la predetta tesi dell'identità del creatore col supremo principio divino: si confrontino i luoghi sopracitati dove si parla dell'attività creatrice come essenziale a Dio e della presenza di Dio nella natura, e particolarmente il luogo *Corp.* XI 9 sgg. (cfr. W. Kroll, *art. cit.*). Altrove, però, in rapporto con la concezione del Nûs o Logos (v. *supra*) si trova negli *Hermetica* quell'altra concezione che appartiene, oltre che a Numenio, a Filone, agli Gnostici e agli Oracoli caldaici, secondo cui il demiurgo è distinto dal Dio sommo, è appûnto il Nûs o Logos, considerato come procedente da quello, ma non propriamente identico a Lui: *Corp.* I 9 ὁ δὲ Νοῦς ὁ θεὸς ἀπεκύησε λόγῳ ἕτερον Νοῦν δημιουργόν κ. τ. λ.; *Corp.* II 12 ὁ οὖν θεὸς οὐ νοῦς ἐστιν, αἴτιος δὲ τοῦ <νοῦν> εἶναι κ. τ. λ.; X 18, dove è detto che il νοῦς è δημιουργὸς τῶν πάντων).

La duplicità di tendenze che si nota nei *libelli* ermetici riguardo ai rapporti fra Dio e mondo è messa dal Festugière in un risalto tutto particolare, e costituisce uno dei temi fondamentali della nota sua trattazione. In quelle parti del *Corpus* (e degli altri scritti della medesima data) ove il mondo è pregiato e stimato quale espressione di Dio, dal quale si ripete la creazione diretta di esso, e dal quale esso riceve animazione, scorgiamo espressa la prima di due «correnti» del pensiero religioso greco, promanate entrambe da Platone e fluenti attraverso la filosofia ellenistica: è questa prima una *Weltanschauung* ottimistica, i cui seguaci vedono appunto dominar nel mondo l'ordine e il bene, e nel mondo contemplano e adorano Iddio, sicché si ha una «religione cosmica». Ma altrove si palesa nell'ermetismo la seconda delle «correnti» predette, pessimistica, la quale, rilevando nel mondo difetti e mali e non trovandolo buono, stima giusto considerare Iddio perfettisquanto all'uomo, negli scritti ermetici è chiamato il « terzo Dio »[617]. Essendo immagine di Dio, il mondo è

---

simo come infinitamente remoto, nella Sua altitudine, dal mondo stesso, come « ipercosmico », e non attribuire a Lui direttamente, ma piuttosto a intermediari, la cosmogonia (si veda A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trism.*, soprattutto il vol. II « Le dieu cosmique », dove si fa la storia della « religione cosmica »). – *R. D. R.*].

[617] Vedi *Ascl.* 8, 10 (***aeternitatis dominus Deus primus est: secundus est mundus: homo est tertius***). *P.* 8, 1. 3. 5. 9, 8. 10, 10. 12. 14 (τρία τοίνυν ταῦτα, ὁ θεὸς... καὶ ὁ κόσμος καὶ ὁ ἄνθρωπος) 22. Stob. *Ecl.* I 704: πρῶτον ὁ θεός, δεύτερον ὁ κόσμος, τρίτον ὁ ἄνθρωπος.

[L'esaltazione dell'uomo è spinta a tal punto in *Corp.* X 24 che si arriva a qualificarlo come superiore, sotto un certo aspetto, agli dèi stessi: ὁ γὰρ ἄνθρωπος ζῷόν ἐστι θεῖον καὶ οὐδὲ τοῖς ἄλλοις ζῴοις συγκρινόμενον τῶν ἐπιγείων ἀλλὰ καὶ τοῖς ἐν οὐρανῷ ἄνω λεγομένοις θεοῖς· μᾶλλον δ'εἰ χρὴ τολμήσαντα εἰπεῖν τὸ ἀληθές, καὶ ὑπὲρ ἐκείνους ἐστὶ ὁ ὄντως ἄνθρωπος ἢ πάντως γε ἰσοδυναμοῦσιν ἀλλήλοις. La ragione di questa superiorità, o per lo meno piena eguaglianza di valore, sta nel fatto che, mentre gli dèi non possono scendere in terra, l'uomo è capace di salir dalla terra al cielo e di spaziar per tutto l'universo: οὐδεὶς μὲν τῶν οὐρανίων θεῶν ἐπὶ γῆς κατελεύσεται..., ὁ δὲ ἄνθρωπος καὶ εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβαίνει καὶ μετρεῖ αὐτὸν καὶ οἶδε ποῖα μὲν αὐτοῦ ἐστιν ὑψηλά, ποῖα δὲ ταπεινά, καὶ τὰ ἄλλα πάντα ἀκριβῶς μανθάνει, καὶ τὸ πάντων μεῖζον, οὐδὲ τὴν γῆν καταλιπὼν ἄνω γίγνεται. Sicché si può dire che l'uomo sulla terra è un Dio mortale, e il Dio celeste « un uomo immortale ». Nell'*Asclepius* (c. 22) è pur detto che la natura mista dell'uomo lo rende superiore agli dèi stessi: ***compositum est per voluntatem dei hominum constitutum esse meliorem et diis, qui sunt ex sola immortali natura formati...*** Il concetto era già stato affacciato dagli Stoici (cfr. Festugière nell'ediz. dell'*Asclepius*, n. 189 p. 378 e F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, n. a p. 271, p. 507); ma è espresso qui con un'accentuazione in cui si rivela un misticismo di stampo orientale. E il *Poimandres*, dopo aver parlato della creazione dell'uomo formato dal Nûs a sua immagine e somiglianza e dotato perciò di grande bellezza (περικαλλὴς γάρ, τὴν τοῦ πατρὸς εἰκόνα ἔχων), aggiunge che a questo uomo il Nûs medesimo consegnò tutta la creazione (παρέδωκε τὰ ἑαυτοῦ πάντα δημιουργήματα). L'uomo fu preso dal desiderio di creare anche lui ed entrò nella sfera creativa, per averne tutta la signoria (γενόμενος ἐν τῇ δημιουργικῇ σφαίρᾳ, ἕξων πᾶσαν ἐξουσίαν), e si mostrò alla natura, la quale s'innamorò della sua bellezza: egli, dal canto suo, s'innamorò di lei, e l'uno si uní con l'altra. Perciò l'uomo è duplice, cioè mortale e soggetto al fato rispetto al pieno di vita divina: considerato nel suo insieme, è immutabile e imperituro; ma le sue singole parti sono soggette a un continuo mutamento[618]. Il luogo da cui

---

corpo, immortale e signore del tutto nella sua essenza: παρὰ πάντα τὰ ἐπὶ γῆς ζῷα διπλῶς ἐστιν ὁ ἄνθρωπος, θνητὸς μὲν διὰ τὸ σῶμα, ἀθάνατος δὲ διὰ τὸν οὐσιώδη ἄνθρωπον· ἀθάνατος γὰρ ὢν καὶ πάντων τὴν ἐξουσίαν ἔχων, τὰ θνητὰ πάσχει ὑποκείμενος τῇ εἱμαρμένῃ. L'uomo, insomma, è, per diritto inerente alla sua nascita, re della natura; e quindi egli sulla terra riesce a raggiunger lo stato dell'iniziazione e s'immedesima con tutto l'universo: ἐν οὐρανῷ εἰμι, ἐν γῇ, ἐν ὕδατι, ἐν ἀέρι· ἐν ζῴοις εἰμί, ἐν φυτοῖς, ἐν γαστρί, πρὸ γαστρός, μετὰ γαστρός, πανταχοῦ dice entusiasticamente Tat rigenerato in XIII 11.

La dottrina dell'uomo come re del mondo riflette probabilmente Posidonio: W. Kroll cita il verso di Manilio (*Astr.* IV 392) *et transire tuum pectus mundoque potiri*; e si ritrova anche in Filone e in Seneca. Che vi siano poi anche influssi egiziani, W. Kroll nega: ed è da ricordare in generale che, come ha messo particolarmente in risalto il Festugière (v. particolarmente *o. c.* I 85), nell'ermetismo filosofico l'elemento egiziano si manifesta appena. Ad ogni modo, non pare da escludere, circa la veduta di cui sopra, la possibilità di ravvisarvi, fra l'altro, pur qualche riflesso di tal fatta. — *R. D. R.*].

[618] *P.* 12, 15 sgg. *P.* 9, 5 sg. Il mondo ha un'αἴσθησις ἰδία, piú semplice e migliore dell'umana; è ὁμοῦ τόπος καὶ δημιουργὸς ζωῆς. *Ascl.* 6, 16 sg. 25. 27 (sulla vita che emana dall'anima universale e dal pneuma, sulla magnificenza del mondo ecc.). Disquisizioni sul moto e il riposo (στάσις), lo spazio e l'impossibilità del vuoto, si trovano in *P.* c. 2 (λόγος καθολικός); c. 10, 10 sg. *Ascl.* 33; sul tempo Stob. *Ecl.* I 254.

[Uno dei concetti fondamentali del pensiero ermetico è quello che nulla di ciò che è nel mondo muore: οὐδὲν ... τῶν ἐν τῷ κόσμῳ ἀπόλλυται (*Corp. Herm.* VIII 1). Il trattato VIII è dedicato proprio a questo argomento: vi è detto che la morte non esiste, che morte è un nome vano, e si affaccia persino l'ipotesi che la stessa parola θάνατος sia semplicemente un troncamento per aferesi di ἀθάνατος! Infatti il mondo è uno ζῷον ἀθάνατον ed è impossibile che dell'essere vivente immortale perisca una qualsiasi parte. Le cosiddette morti non sono altro che mutazioni: il mondo, infatti, è immutabile nel suo insieme, ma le parti sono mutevoli: ὢν γὰρ ὁμοῦ σύμπας ὁ κόσμος ἀμετάβλητος...ἐστί, τὰ δὲ μέρη αὐτοῦ πάντα μεταβλητά, οὐδὲν δὲ φθαρτὸν ἢ ἀπολλύμενον, αἱ δὲ προσηγορίαι τοὺς ἀνθρώπους ταράττουσιν (*Corp.* XII 18). Cfr. anche *Corp.* XI 14: Θάνατος ... οὐκ ἀπώλεια τῶν συναχθέντων, διάλυσις δὲ τῆς ἑνώσεως e ibid. c. 15 τὴν ... μεταβολὴν θάνατόν φασιν εἶναι, διὰ τὸ μὲν σῶμα διαλύεσθαι κ. τ. λ. L'idea che la morte non è distruzione, ma semplicemente disso-

proviene questa vita è il cielo[619]. Le sue singole mani-
festazioni sono considerate, secondo la consuetudine, |
come dèi, di cui esistono piú specie, in parte invisibili 248
e ultraterrestri, in parte visibili; accanto a questi, gli
astri, si trovano nominate anche divinità terrene che
sono di natura meno pura che quelli[620]; all'adorazione

---

luzione del composto nei suoi elementi, è propria dello stoicismo e figura con rilievo in Marco Aurelio (cfr. Festugière nell'ed. del *Corpus* nn. 1-3 al tratt. VIII, pp. 86-88). E che nell'universo si abbiano solo mutazioni e non annichilamenti, ripetono frequentemente gli antichi, anche al di fuori dello stoicismo: *omnia mutantur, nihil interit* si legge nella esposizione pitagorica di Ovidio (*Metam.* lib. XV). – *R. D. R.*].

[619] *Ascl.* 19, 27, dove Giove è detto οὐσιάρχης del cielo, *dispensator* di ciò che è fra cielo e terra.

[620] *Ascl.* 19. 23. 27. 37 sg. Stob. *Ecl.* I 982. *P.* 3, 2 sg. 5, 3 (dove Helios è definito, come in Stob., dominatore degli dèi celesti, a differenza di quanto è riportato nella nota prec. ma d'accordo con l'opinione di Cleante, di cui Parte III vol. I, p. 140^5 n. 1); c. 10, 7.

[Com'è noto, la dottrina della divinità degli astri è tipicamente platonica. Il Sole è considerato e celebrato in piú luoghi degli *Hermetica* come occupante nell'universo un posto particolarmente eccellente. Nel trattato XV è sviluppata una vera e propria « teologia solare », e l'astro del giorno vi figura addirittura come demiurgo: ... οὐρανὸν καὶ γῆν συνδεῖ ὁ δημιουργός, λέγω δὴ ὁ ἥλιος, τὴν μὲν οὐσίαν κατάγων, τὴν δὲ ὕλην ἀνάγων καὶ περὶ αὐτὸν καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα ἕλκων κ. τ. λ. Altre lodi del Sole che non *tam magnitudine luminis quam divinitate et sanctitate ceteras stellas inluminat* si leggono in *Asclep.* 29; in *Corp.* V 3; X 3: gli uomini non debbono adorare, dopo il Dio supremo, nessun altro che il Sole, suona un altro detto di Hermes Trismegisto (citato da Filastrio, 10, 2): v. per tutto ciò W. Kroll, *art. cit.* e le note del Festugière ai luoghi anzidetti del *Corpus* e dell'*Asclepius*. Evidentemente si ha qui un riflesso del culto solare di origine orientale, filosoficamente preconizzato già dal I sec. a. C. da Posidonio, che si affermò nel III secolo dell'impero per diventarvi poi il culto principale. Cfr. Cumont, *La théologie solaire du paganisme romain*, Paris 1909.

La luna è considerata invece come molto inferiore al sole (cfr. W. Kroll, *art. cit.*). L'autore del tratt. XI (c. 7) nel parlar dei sette cieli, la dice πρόδρομον πάντων (in rapporto a chi la vede dal basso), ὄργανον τῆς φύσεως («instrument de la vie physique» traduce il Festugière), τὴν κάτω ὕλην μεταβάλλουσαν ...; e poco piú sotto la qualifica come media fra gli esseri viventi immortali e quelli mortali: θέασαι δὲ τὸ πλῆθος τῶν ἀθανάτων ζῴων ὅσον ἐστὶ καὶ τὸ τῶν θνητῶν, degli astri si collega l'astrologia, tanto diffusa in quell'epoca[621]. Ma tutti questi dèi stanno molto al di sotto dell'Uno, al quale solo compete il bene e la vera immortalità[622]. Seguendo le credenze comuni, gli ermetici

---

μέσην δὲ ἀμφοτέρων, τῶν τε ἀϑανάτων καὶ τῶν ϑνητῶν, τὴν σελήνην περιπορευομένην. Ritorna cosí il concetto aristotelico e posidoniano della luna come confine tra il mondo celeste e il mondo delle cose corruttibili, che si suol dire appunto sublunare (si ricordi anche CICERONE, *Somnium Scipionis* c. 4: *in infimo... orbe luna... convertitur. Infra autem iam nihil est nisi mortale et caducum praeter animos munere deorum hominum generi datos, supra lunam sunt aeterna omnia*).

Gli dèi delle credenze popolari son poco nominati (cfr. W. Kroll, *art. cit.*). In *Asclepius* 19 è detto che *deorum genera multa sunt eorumque omnium pars intellegibilis, alia vero sensibilis...* e successivamente si chiarisce: *sunt omnium specierum principes dii, hos consecuntur dii, quorum est princeps* οὐσία<ς>. A questi ultimi compete il governare, entro il campo della natura sensibile, tutto. L'οὐσιάρχης del cielo è *Iuppiter* (il quale, però, secondo l'interpretazione del Festugière, non è altri che lo stesso dio sommo), e vi è quindi un οὐσιάρχης delle stelle fisse, il dio παντόμορφος. Nel c. 27 è detto poi che, mentre il Dio sommo *supra verticem summi caeli consistens ubique est*, vi è invece fra il cielo e la terra un *dispensator* della vita che è quello che noi chiamiamo Giove (*dispensator qui est, inter caelum et terram obtinet locum, quem Iovem vocamus*).

Vi è poi un altro Giove: *terrae vero et mari dominatur Iuppiter Plutonius et hic nutritor est animantium mortalium et fructiferorum.* Il FESTUGIÈRE (nell'ed. dell'*Asclepius*, nota 230 p. 384) fa rilevare che questi due Giovi sono dèi cosmici e non vanno confusi con lo *Iuppiter* del c. 19 (vedi sopra) che è ipercosmico. Lo scrittore ermetico accenna indi ad altri dèi che operano nella natura: *aliorum vero vires et effectus per omnia quae sunt distribuentur.* Del resto, scarseggiano negli *Hermetica* gli accenni al Pantheon pagano. – *R. D. R.*].

[621] Cfr. il framm. astrologico in STOB. *Ecl.* I 486 sgg. e *Ascl.* 19.

[622] *P.* 2, 14 sgg. dove sono detti λεγόμενοι ϑεοί.

[Indubbiamente gli *Hermetica*, quantunque vi si parli di dèi vari, e soprattutto degli dèi astrali, sono orientati verso il monoteismo, nel senso che i piú autentici attributi divini vengono riservati a colui che è il Dio per eccellenza, all'Uno. Nel trattato XI si dà la dimostrazione che Dio deve essere unico, fondandosi anzitutto sul fatto che unico è l'ordine del mondo, unica l'anima, unica la materia, unico infine il mondo stesso. L'argomentazione rimonta ad Aristotele, al Περὶ κόσμου, a Filone (cfr. FESTUGIÈRE nell'ed. del *Corp. Herm.* I, p. 160 n. 30). Le concessioni al politeismo non medicono che tra gli esseri celesti e quelli terreni hanno la loro sede i dèmoni sopra e sotto la luna[623]. Tutti questi esseri, però, e tutto il mondo sottostanno a un ordine divino immutabile che, alla maniera degli stoici, è compreso nei concetti di provvidenza, necessità, fato, non senza qualche differenza nei particolari[624]. Ma quan-

---

nomano questa tendenza che anche S. Cipriano notava negli *Hermetica*: *Hermes quoque Trismegistus unum deum loquitur* (cfr. Festugière, *ibid.*, 31). – *R. D. R.*].

[623] Stob. *Ecl.* I 982. 1076 sg. *Ascl.* 4. 5. 33. *P.* 9, 3 (dèmoni cattivi, che inducono al male).

[Ovvio il raffronto a questo proposito con Plutarco (cfr. particolarmente *De fac. in orb. lun.* dove appunto si parla della luna come sede di dèmoni), Albino, Apuleio, Massimo Tirio, i neopitagorici. Si noti, peraltro, che nella demonologia ermetica qualcuno ha sospettato anche un influsso ebraico (v. W. Kroll, *art. cit.*). – *R. D. R.*].

[624] Pare che la dottrina della πρόνοια e dell'εἱμαρμένη e il loro rapporto abbiano interessato vivamente anche gli autori di opere ermetiche. Nei framm. di una, in Stob. *Ecl.* 182. 188, la πρόνοια è definita come la decisione del dio supremo, la quale abbraccia il mondo intero; a lei è sottomessa l'ἀνάγκη, a questa l'εἱμαρμένη, che governa mediante gli astri la natura e la vita umana. L'*Asclepius* dice, c. 39, secondo una definizione stoica dell'εἱμαρμένη, che essa è la generatrice delle cose, o il dio supremo o il secondo dio creato da lui, o l'ordine naturale di tutte le cose terrene e celesti. Da un'opera, a cui si riferisce forse *P.* 12, 6, Stob. *Ecl.* I 162 sg. riporta, dopo alcune osservazioni (in parte stoicizzanti) sul corporeo e sull'incorporeo e sulle qualità dei corpi, la sentenza che la νοητὴ οὐσία non soggiace ad alcuna ἀνάγκη, che la sua entrata nel corpo avviene κατὰ πρόνοιαν, che il λόγος si muove κατὰ πρόνοιαν, l'irrazionale κατ' ἀνάγκην, i corpi καθ' εἱμαρμένην. In corrispondenza di ciò *P.* 12, 5: nulla avviene nel mondo dei corpi senza l'εἱμαρμένη, sicché essa stabilisce anche la pena per chi fa il male e questi lo fa appunto per subirla. In quanto alle corrispondenti sentenze stoiche v. Parte III vol. I, p. 146^5 nn. 2-3. 160^5 sg. 163^5 sgg.; per quelle affini alla scuola platonica v. *supra* p. 235 sgg.

[W. Kroll, *art. cit.* mette in risalto anche l'uso del termine ἁρμονία come equivalente a εἱμαρμένη: cfr. *Corp.* I 15. Giusta questa concezione, il fato viene ad essere una «divina armonia»; cioè l'espressione dell'azione di Dio nella materia: il Kroll richiama in proposito la definizione dell'unione di corpo e anima come «armonia di Dio determinatasi per necessità» (in Stob. I 460, 3). – *R. D. R.*].

249 tunque si esalti appunto perciò la magnificenza | del mondo, e per quanto si disapprovi il disprezzo che ne hanno i cristiani[625], si riscontrano tuttavia, come avviene di frequente in quest'epoca e in questa scuola, alcune espressioni che dichiarano cattivo e senza valore tutto il mondo in confronto alla divinità, o il mondo terreno in confronto a quello celeste[626].

Antropologia. – A proposito della natura umana, della quale si occupano moltissimo, gli scritti ermetici si attengono alle tradizioni della scuola platonica. La pre-

---

[625] Cfr. p. 271 sgg. e, per i cristiani, *Ascl.* 25; *P.* 6, 4 (v. nota sg.); contro l'affermazione gnostica (accolta da Num.) che il dio supremo non possa essere il creatore del mondo, si rivolge *P.* 14, 8.

[626] *P.* 6, 4: il mondo è un πλήρωμα κακίας. Stob. *Ecl.* I 704: οὐδὲν ἀγαϑὸν ἐπὶ τῆς γῆς, οὐδὲν κακὸν ἐν τῷ οὐρανῷ· ὁ ϑεὸς ἀγαϑός, ὁ δὲ ἄνϑρωπος κακὸς e cosí via. *P.* 10, 12: il mondo non è buono, ma, in quanto immortale, neanche cattivo; l'uomo però κακὸς ὡς ϑνητός. *P.* 6, 4: il posto della κακία è la terra, οὐχ ὁ κόσμος, ὡς ἔνιοί ποτε ἐροῦσι βλασφημοῦντες.

[Cfr. *supra* e v. anche lo scritto « Dell'anima » citato da W. Kroll. Qui è detto che il mondo della natura consta di cose pure e impure, cioè è misto di bene e di male. In un altro luogo dello stesso scritto si dice che esso è pieno di cose « tetre per lo sguardo, terribili e orribili all'udito, moleste e ingrate al gusto, gravi e fetide all'odorato, squallide e sporche al tatto »; ma poi si precisa che questi difetti riguardano non il mondo in genere, ma solo la terra.

Ricorderemo a questo proposito che il Festugière, nel suo egregio lavoro su *La révélation d'Hermès Tr.*, insiste sulla presenza nel *Corpus Herm.* appunto di due tendenze fra le quali gli scritti si ripartiscono, una tendenza ottimistica, secondo la quale il mondo è considerato come bello e ordinato, e Dio ne è l'immediato creatore, e una pessimistica, secondo la quale il mondo è considerato come cattivo, e vi si trova un gran disordine, sicché Dio non può esserne il creatore diretto, e la cosmogonia è dovuta a intermediari. Il Festugière riscontra la corrente ottimistica in *C. H.* II, V, VI, VIII, IX-XII (qui « avec des morceaux empruntés à la tendance dualiste »), XIV, XVI, nell'*Asclepius* veduto in tutto il suo insieme, e in taluni pezzi degli estratti stobeani XXII e XXVI, la corrente pessimistica in *C. Herm.* I, IV, VII, XIII, in taluni brani dell'*Asclepius* e nel fondo dell'estratto stobeano XXIII (cioè nella Κόρη κόσμου): *o. c.* vol. II, p. x sgg., e particolarmente p. xi e n. 1. – *R. D. R.*].

rogativa speciale dell'uomo consiste nella ragione[627]; questa è distinta però dall'anima in quanto tale[628], e scissa a sua volta nel νοῦς e nel logos, intendendo per quello lo spirito divino che agisce nell'uomo, per questo il pensiero stesso dell'uomo[629]; | naturalmente, però, 250
non si riesce a chiarire il rapporto tra l'uno e l'altro. Ma con la ragione sono unite, finché l'anima è nel corpo, le forze irrazionali, la passionalità e il desiderio; e il valore dell'uomo dipende dalla sottomissione o meno di esse alla guida della ragione[630]. Per la ragione, l'uomo è

---

[627] Cfr. tra gli altri Stob. *Ecl.* I 806. 808 sg., dove l'anima è detta ἀΐδιος νοητικὴ οὐσία, ἀθάνατος καὶ ἀεικίνητος e la sua κίνησις αὐτεξούσιος e γενική è contrapposta all'ἀναγκαστική e μερικὴ κατὰ φύσιν.

[628] *Loc. cit.* 804 sg.: l'anima è un'οὐσία αὐτοτελής, la cui forza sta nel suo λόγος; ἄγει δὲ καὶ ἡγεμονεύει ἡ οὐσία ὥσπερ ἄρχων, ὁ δὲ λόγος αὐτῆς ὥσπερ σύμβουλος. Cfr. nota sg.

[629] Secondo *P.* 4, 2 l'uomo è superiore agli animali διὰ τὸν λόγον καὶ τὸν νοῦν, ma solo il λόγος è comune a tutti gli uomini, mentre il νοῦς è dato soltanto a quelli che vi si immergono (ἐβαπτίσαντο τοῦ νοός). *P.* 9, 1: il νοῦς si distingue dalla νόησις come Dio dalla θειότης. ἡ μὲν γὰρ θειότης ὑπὸ τοῦ νοῦ γίνεται, ἡ δὲ νόησις ὑπὸ τοῦ νοῦ ἀδελφὴ οὖσα τοῦ λόγου καὶ ὄργανα ἀλλήλων. (Per λόγος pare però che qui si intenda, da quel che segue, solo la lingua, di modo che nel significato di ragione c'è νόησις per λόγος). *P.* 12, 1 (cfr. note 610-611): il νοῦς è ἐν ανθρώποις θεός, il benefattore delle anime che le porta al loro ἴδιον ἀγαθόν. *Ibid.* 13: (ὁ θεὸς) ψυχὴν μὲν ἐν σώματι ἔφη εἶναι, νοῦν δὲ ἐν ψυχῇ, λόγον δὲ ἐν τῷ νῷ, τὸν νοῦν δὲ ἐν τῷ θεῷ, τὸν δὲ θεὸν τούτων πατέρα. ὁ οὖν λόγος ἐστὶν εἰκὼν τοῦ νοῦ, καὶ νοῦς (sc. ἐστὶν εἰκὼν) τοῦ θεοῦ, καὶ τὸ σῶμα δὲ τῆς ἰδέας (qui, pare, la figura che a quel che segue s'ha da immaginare aeriforme), ἡ δὲ ἰδέα τῆς ψυχῆς. Similm. *P.* 10, 13: ὁ νοῦς ἐν τῷ λόγῳ, ὁ λόγος ἐν τῇ ψυχῇ, ἡ ψυχὴ ἐν τῷ πνεύματι, τὸ πνεῦμα ἐν τῷ σώματι. Stob. *Ecl.* I 704: ὁ νοῦς ἐν τῷ θεῷ, ὁ λογισμὸς ἐν τῷ ἀνθρώπῳ· ὁ λογισμὸς ἐν τῷ νοΐ, ὁ νοῦς ἀπαθής. Al pneuma che in qualcuno di questi passi si insinua tra l'anima e il corpo sono attribuiti i sensi, quando sono descritti in Stob. *Ecl.* I 810, come presso gli stoici (Parte III vol. I, p. 201^5 sg.) quali parti dell'αἰσθητικὸν πνεῦμα.

[630] Secondo Stob. *Ecl.* I 802.808, queste forze, che costituiscono tutta l'anima degli animali, sarebbero, come la parte razionale, incorruttibili e si aggiungerebbero a questa, quando entra nel

equiparato agli dèi[631]; ma il suo corpo offusca ciò che vi è in lui di divino, lo trascina nella malvagità e caducità[632]. Egli tiene dunque un posto intermedio, riunisce in sé le qualità di ogni sorta di esseri, mortali e immortali, ed è in suo potere di scegliere a quali voglia farsi pari[633]. Tra gli uomini si notano per questo le piú grandi differenze: gli uni si elevano ai | dèmoni e persino agli dèi, 251 altri mantengono la loro posizione intermedia, molti decadono scendendo fino agli animali[634]; si distinguono però anche, come negli stoici, due classi di uomini, i buoni e i cattivi, e questa distinzione è esasperata, alla maniera degli gnostici, fino a tradursi in una diversità di nature[635]. A questa differenza di valore tra gli uomini

---

corpo. Dalla sua ἕξις πρὸς τὸν λογισμόν sorgono (*ibid.* 804) le virtú, nel θυμός la prodezza, nell'ἐπιθυμία la σωφροσύνη, dall'equilibrio fra le due la giustizia. Il Nûs invece (*P.* 2, 4) agisce, in quelle anime umane che non se lo scelgono come guida, come nelle anime animali, come cieco istinto, di modo che cadono in errori di ogni sorta.

[Nella concezione, che si presenta in alcuni luoghi degli *Hermetica*, delle parti inferiori dell'anima come strumenti del corpo, e quindi fonte di peccato (*Corp.* XII 4 ecc.), W. Kroll (*art. cit.*) nota la presenza del vecchio motivo platonico passato attraverso Posidonio. – *R. D. R.*].

[631] Secondo *Ascl.* 22, *P.* 10, 24 sg. li supera anzi, in quanto riunisce in sé una parte mortale e una immortale, e appartiene al cielo e alla terra.

[632] Come è espresso energicamente in *P.* 7, 2 sg.

[633] *Ascl.* c. 5-10. *P.* 12, 1-4; circa il libero arbitrio Stob. *Ecl.* II 358, cfr. I 802. *P.* 4, 6. 8. *Ecl.* I 704: il bene sarebbe volontario, il male involontario.

[634] *Ascl.* 5. *P.* 12, 4.

[635] *P.* 9, 5: non tutti gli uomini godono il pensiero, ἀλλ' ὁ μὲν ὑλικὸς ὁ δὲ οὐσιώδης. ὁ μὲν γὰρ μετὰ κακίας ὑλικὸς... ἀπὸ τῶν δαιμόνων (qui cattivi dèmoni) τὸ σπέρμα τῆς νοήσεως ἴσχει· οἱ δὲ μετὰ τοῦ ἀγαθοῦ οὐσιωδῶς ὑπὸ τοῦ θεοῦ σωζόμενοι ecc.

[Il concetto che il Nûs, radice della sapienza, è privilegio di pochi uomini eletti risente, come è chiaro, della veduta stoica, che contrapponeva la piccola minoranza dei savi alla massa degli stolti, veduta riaffermata da Posidonio e figurante anche in Cicerone. Plutarco, dal canto suo, nel *De genio Socratis* (c. 24) distingue nettamente certi ἀνθρώπους θείους καὶ θεοφιλεῖς dal «gregge» volgare: ...

corrisponde la diversità della loro sorte futura. In conformità all'antica dottrina platonica che qui è ripetuta e forse anche ampliata[636], le anime sono scese dal cielo nei corpi terreni, e a seconda del contegno che tengono in questi, saliranno dopo il distacco dal corpo alla vita superiore dei dèmoni e persino degli dèi o trapasseranno in nuovi corpi. Alla domanda se si tratterà soltanto di corpi umani o anche bestiali, non tutti rispondono allo stesso modo[637].

καὶ ἡμῶν οἱ ὑπὲρ ἡμᾶς, τοὺς βελτίστους οἷον ἐξ ἀγέλης χαράξαντες, ἰδίας τινὸς καὶ περιττῆς παιδαγωγίας ἀξιοῦσι ... Ma vi è senza dubbio negli *Hermetica*, rispetto a questo punto, anche l'influenza delle dottrine misteriosofiche, già notate da W. KROLL (*art. cit.*). - *R. D. R.*].

[636] Come avviene ampiamente e con prolissità retorica in STOB. *Ecl.* I 940-960. 980 sgg., 1070 sgg., negli estratti dal discorso di Iside a Oro, il quale può però essere del medesimo autore che scrisse l'*Ascl.* e la parte maggiore del *Poem.* Di questi cfr. *Ascl.* 11. 12. 28. *P.* 4, 8. 10, 7.

[637] Mentre il discorso di Iside in STOB. I 956 sg. minaccia espressamente il trapasso in corpi di animali e ne svolge i particolari, *P.* 10, 19 sg. dichiara che l'opinione che una anima umana possa assumere il corpo di un essere irragionevole, è una πλάνη μεγίστη, e spiega che la pena minacciata altrove (*Ascl.* 28) agli empi è l'interno tormento del malvagio; è strano però che non solo *Ascl.* 12 sembri ammettere una trasmigrazione in corpi d'animali, ma anche che il c. 10 del *Poim.* stesso lo affermi (§ 8), forse con la tacita riserva della sua interpretazione morale.

[Si parla negli scritti ermetici anche di gravi pene che le anime empie subiscono nell'oltretomba. Ministri speciali di questi castighi sono i dèmoni (cfr. *Corp.* II 17).

Il FESTUGIÈRE (*La révél. d'Herm. Tr.* III), nel dedicare una copiosa trattazione all'escatologia ermetica (p. 121 sgg. e soprattutto p. 124 sgg.), tocca fra l'altro dell'escatologia di *Asclep.* 28 (334, 3 sgg.), confrontandola col noto luogo virgiliano (*Aen.* VI 735-743), ove si parla della purificazione delle anime per mezzo del fuoco, dell'acqua, dei venti; e nota che, mentre in Virgilio (cioè nella fonte di questo) tal purificazione è comune a tutte le anime, nell'*Asclepius* solo le anime cattive sono abbandonate ai turbini dell'aria inferiore, e per subirvi il tormento eterno. Il Festugière menziona anche due frammenti del Λόγος τέλειος presso Giovanni Lido, dove si identificano queste turbinose regioni aeree col Piriflegetonte e il Tartaro dei poeti (*o. c.*, p. 121). - *R. D. R.*].

Dottrine etico-religiose. – L'unico mezzo per assicurare all'anima il futuro ritorno nel mondo superiore è la devozione; la piú grave malattia dell'anima, la fonte di ogni male è l'ateismo[638]. La devozione sta essenzial-
252 mente | nella conoscenza di Dio[639], come, viceversa, la vera filosofia nella venerazione di Dio[640]. In complesso si ha una concezione molto pura della venerazione di Dio quando la si pone nel giusto concetto della divinità, nella gratitudine verso di essa e nella vita onesta[641]. Questo postulato è chiarito meglio sia dal carattere della scuola donde provengono queste opere, sia dai suoi rapporti con la religione di cui abbracciano la causa. D'accordo con la prima, pretendono l'abbandono del mondo materiale e la diretta unione intima con la divinità; conformemente alla seconda, proclamano la divinità del mondo visibile e accettano le istituzioni essenziali del culto vigente. Il corporeo, dicono, e l'incorporeo, il mortale e il divino non possono ritrovarsi insieme; quando agisce l'uno, l'altro deve subire una diminuzione; abbiamo quindi soltanto una possibilità di scelta, non possiamo possedere tutti e due insieme; soltanto quando l'anima si scosta dal corpo, può diventare Dio[642]. Non

---

[638] Cfr. circa l'εὐσέβεια Lact. *Inst.* II 15, dove è detta μία φυλακή, ἓν καὶ μόνον ἐν ἀνθρώποις ἀγαθόν; Stob. *Ecl.* I 698 e altrove; circa l'ἀσέβεια o ἀθεότης *P.* c. 7 (ὅτι μέγιστον κακὸν ἐν τοῖς ἀνθρώποις ἡ περὶ τοῦ θεοῦ ἀγνωσία). *Ibid.* 10, 20. 12, 3. *Ascl.* 12 e altrove.

[639] *P.* 9, 4: εὐσέβεια δέ ἐστι θεοῦ γνῶσις, e questa procura tutti i beni. C. 12: θρησκεία δὲ τοῦ θεοῦ μία ἐστί, μὴ εἶναι κακόν, cfr. 10, 8: κακία δὲ ψυχῆς ἐστιν ἡ ἀγνωσία. 10, 15: τοῦτο μόνον σωτήριον ἀνθρώπῳ ἐστὶν ἡ γνῶσις τοῦ θεοῦ. 10, 19: ἀγὼν δὲ εὐσεβείας τὸ γνῶναι τὸν θεὸν καὶ μηδένα ἀνθρώπων ἀδικῆσαι. Stob. *l. cit.*: εὐσέβει, ὦ τέκνον. ὁ δὲ εὐσεβῶν ἄκρως φιλοσοφήσει, χωρὶς γὰρ φιλοσοφίας ἄκρως εὐσεβῆσαι ἀδύνατον.

[640] *Ascl.* 14: *simplici enim mente et anima divinitatem colere eiusque facta venerari, agere etiam dei voluntati gratias... haec est nulla animi importuna curiositate violata philosophia.*

[641] Cfr. note 639-640 [e cfr. Apollonio di Tiana. – *R. D. R.*].

[642] *P.* 4, 6 sg. In quest'ultimo passo è descritto questo « ἀπο-

mancano neanche le conseguenze pratiche di questo abbandono del mondo sensibile, cioè il postulato della vita ascetica, ma non gli si dà grande importanza | e 253 non se ne traggono tutte le logiche conseguenze[643]. E qui c'è forse un nesso con la tendenza teologico-pratica dei libri ermetici. Come riconoscono pienamente gli dèi naturalistici della religione popolare, come considerano grave peccato il disprezzo del mondo, di cui essi sono parti ed energie[644], cosí prendono anche le difese della tradizionale venerazione di questi dèi. Tutte le specie di divinazione vengono ammesse[645], si concede che l'uomo non solo foggi immagini degli dèi ma vi leghi con scongiuri le anime di dèmoni e angeli, e che le immagini producano per conseguenza effetti benefici o malefici, guariscano le malattie e facciano profezie[646]. Al Dio supremo, invero, non si devono fare neanche offerte d'incensi[647]; ma da questa prescrizione non si può

θεωθῆναι», che arieggia la estasi di Plotino, ma non va sostanzialmente oltre Filone, in questo modo: περιλάμψαν δὲ (sc. τὸ ἀγαθόν) πάντα τὸν νοῦν καὶ τὴν ὅλην ψυχὴν ἀναλάμπει καὶ ἀνέλκει ἀπὸ τοῦ σώματος καὶ ὅλον αὐτὸν εἰς οὐσίαν θεοῦ μεταβάλλει.

[643] L'*Ascl.* termina (c. 41) con queste parole: *convertimus nos ad puram et sine animalibus cenam*, considera dunque la carne come cibo impuro. Un altro elemento della vita ascetica, invece, la verginità, non solo non è richiesta, ma *P.* 2, 17 si dichiara perfino che la παιδοποιΐα è particolarmente accetta agli dei quale imitazione dell'attività creatrice divina, mentre la mancanza di figli è un μέγιστον ἀτύχημα καὶ ἀσέβημα ed ai senza figli (cioè probabilmente a chi non ne ha volutamente) si prospetta l'eventualità di capitare piú tardi in un corpo di sesso né maschile né femminile.

[644] Cfr. pp. 278 n. 625; 271 sgg. *Ascl.* 25, dove è detto, a proposito dell'ultimo tristo periodo dell'universo: *tunc taedio hominum non admirandus videbitur mundus nec adorandus. hoc totum bonum, quo melius nec fuit est nec erit quod videri possit, periclitabitur* ecc.

[645] *P.* 12, 19.

[646] *Ascl.* 37. 23 sg.

[647] *Ascl.* 41. [Si è già detto che gli dèi della religione popolare non hanno qui una parte eminente. Il culto delle statue divine viene difeso (cfr. *Corp.* XVI e GEFFCKEN, *Ausg. d. griech.-röm. Heident.* 82), giacché esse sono immagini dell'intelligibile; motivo, questo, che,

arguire che gli ermetici abbiano vietato ogni genere di sacrifici[648]. La forma letteraria stessa e singole dichiarazioni[649] degli scritti ermetici rivelano, vincendo ogni dubbio, che uno dei loro scopi precipui è quello di difendere la religione nazionale, soprattutto quella egiziana, tant'è vero che non sanno separare la vera filosofia e 254 il giusto culto degli dèi, di modo che a rigore | non si potrebbe neanche chiedere quale di queste due cose sia il mezzo e quale il fine[650].

---

come tutti sanno, si trova in Massimo Tirio e poi in Porfirio neoplatonico. Ma lo spirito degli *Hermetica* è volto soprattutto ad adorare il Dio supremo, al quale spetta anzitutto, da parte degli uomini, quell'offerta che consiste nella contemplazione intellettuale: δέξαι... λογικὴν θυσίαν è detto nel trattato XIII (c. 19: cfr. GEFFCKEN, *o. c.* 276 n. 53. – *R. D. R.*].

[648] Cfr. p. 100.

[649] Come soprattutto *Ascl.* c. 24-27. 37 sg.; STOB. *Ecl.* I 976 sg.

[650] [NOTA CONCLUSIVA SULL'ERMETISMO

È da ammettere nell'ermetismo un'impronta spiccatamente egiziana o altrimenti orientale? Il Reitzenstein, iniziatore dell'investigazione scientifica degli *Hermetica*, in un primo tempo stimò evidente e molto rilevante negli scritti stessi l'elemento egizio; e piú tardi vi ravvisò invece la prevalenza d'influssi iranici. Il Bousset attribuí pure un'importanza notevole, quanto all'origine delle dottrine di cui trattiamo, a una presunta azione dell'Oriente.

Oggi prevale l'opinione affermata da J. Kroll e da W. Kroll, e nettamente confermata dal Festugière, secondo cui ben poco di egiziano è contenuto nei « libri di Hermes », per lo meno sotto l'aspetto dottrinale. E W. KROLL soggiunge che anche il rivestimento esteriore « ist nicht allzuviel spezifisch aegyptisch » (*art. cit.* p. 802). Il NOCK (nell'introduzione all'ed. Nock-Festugière degli *Hermetica*), dal canto suo, vede un colore siffatto quasi esclusivamente nella cornice in cui la materia è presentata. Il Festugière (*La révélation d'Hermès*, I, p. 85) scrive senz'altro: « Dans l'hermétisme " philosophique ", tout au moins, l'élément égyptien est à peine apparent... On n'en voit que très peu de traces dans le *Corpus Hermeticum* ». Egli ammette però certi elementi egiziani nell'ermetismo astrologico.

Invero, come hanno mostrato ampiamente prima J. Kroll e poi lo stesso Festugière, le idee appaiono attinte principalmente alla filosofia greca, anziché alla religione del popolo nilotico. Troviamo qui teorie platoniche (rimontanti particolarmente al *Timeo*), stoiche e anche neopitagoriche. I quattro volumi del Festugière sono particolarmente intesi a mostrare che l'« ermetica » è una produzione genuinamente ellenistica, ove si manifestano due « filoni » intellettuali derivati entrambi ultimamente da Platone, l'uno incorporante una visione ottimistica del mondo e una schietta convinzione della qualità divina di esso e della presenza in esso di Dio che ne fu il diretto creatore (« religione cosmica »), – l'altro caratterizzato da una visione pessimistica circa il mondo stesso, a cui si attribuiscono la piú grave imperfezione e deficienza e ogni sorta di mali, e dall'affermazione di un'estrema trascendenza e lontananza di Dio di fronte al creato, che non sarebbe poi stato creato da Lui direttamente (cfr. sopra).

In ogni modo, non si esce, secondo il F., dal quadro delle varie propaggini del fecondo pensiero greco classico, di una tradizione che da Platone scende alla varia filosofia ellenistica.

Si è pensato a un marcato influsso di quel Posidonio in cui appunto l'eclettismo ellenistico ebbe il suo piú eminente rappresentante. Ma il Festugière mette giustamente in guardia contro la consuetudine fino a poco tempo fa prevalente di attribuire appunto a Posidonio, anche senza prove sufficienti, ogni sorta di influenza nel campo della filosofia e teologia. In ogni caso, potrebbe trattarsi di un'influenza indiretta, dato che certe (presunte) vedute posidoniane eran diventate, tra la fine della Repubblica e l'inizio dell'Impero, quasi un patrimonio comune della filosofia. Del resto, gran parte delle idee espresse negli *Hermetica* sono senz'altro da considerare semplicemente come *loci communes* della speculazione e religiosità ellenistica, senza che valga la pena di ricercarne la fonte in un determinato autore.

A proposito di Posidonio, W. Kroll supponeva che egli avesse trasmesso la sua speculazione agli scrittori ermetici attraverso Filone e attraverso la letteratura neopitagorica. Invero, le affinità col neopitagorismo sono assai notevoli (per l'aritmologia degli *Hermetica* v. anche Festugière, *o. c.* IV, ch. II, p. 18 sgg.), se anche non è tanto significativo quanto vorrebbe il Praechter (*Grundriss*^{12}, p. 522) quel passo di Ammiano Marcellino (*Hist.* XXI 14, 52), dove Hermes è ricordato insieme con Pitagora e con Apollonio Tianèo. Il Praechter, per parte sua, trova i paralleli col suo pitagorismo tali da indurci a riconoscere una speciale affinità dei due indirizzi: e stima che gli elementi platonici e stoici che figurano negli *Hermetica* possano avere avuto, almeno in parte, la loro fonte diretta appunto nelle scritture neopitagoriche. Il che, per altro, a parer mio, non si può asserire con certezza. Ad ogni modo, sarà da ammettere che i Neopitagorici abbiano influito sui nostri autori, e non soltanto quali mediatori della tradizione dell'eclettismo posidoniano. Il predominare del misticismo negli *Hermetica* richiama, come osserva W. Kroll, quella fervida religiosità, accentuata assai piú che in Posidonio, della quale giustappunto il neopitagorismo faceva suo particolare vanto da Nigidio in poi.

Quanto a Filone, un influsso specifico di lui è stato ravvisato nelle concezioni del Logos e dell'uomo, figuranti nel Ποιμάνδρης; e la stessa rappresentazione del mondo come figlio di Dio (cfr. *Corp.* IX 8; X 14) richiama da vicino il filosofo ebreo (cfr. Philo, *Quod Deus sit immut.* 6, p. 277 M., citato da Geffcken *o. c.* pp. 274-75 n. 25). Certo, vi sono notevoli corrispondenze fra talune idee e immagini ermetiche e talune cose che leggiamo in Filone. Il Festugière (v. *o. c.* II, ch. XV pp. 521 sgg., 546-551), segnala, fra l'altro, la dottrina di Dio come τόπος di tutte le cose e quella dei « semi» di Dio nell'anima: ma pensa che questi rapporti non provino una derivazione dei passi ermetici dall'Alessandrino, bensí denotino soltanto l'influsso di una tradizione alessandrina alla quale Filone e gli « ermetici» avranno attinto entrambi. E in genere, mentre si deve riconoscere in Filone, con lo stesso Festugière, un primario «témoin de cette culture mélangée qui produira, un peu plus tard, les écrits de l'hermétisme» (*o. c.* pp. 519-520), è ben difficile dire quali delle somiglianze rispecchino un'azione diretta del primo sui secondi, quali siano semplici « parallelismi».

In ogni caso, è da ritenere che, quantunque il patrimonio d'idee filosofiche o semifilosofiche degli Ermetici sia sostanzialmente greco (sul che non vi è dubbio), pur tuttavia sembra eccessiva la posizione di chi vuol mettere da parte, nella esegesi dei nostri testi, l'Oriente. Ottimamente dice il Nilsson (*o. c.* II p. 525): « Zwar kann man die Abhängigkeit der Sätze der Hermetik von der griechischen Philosophie bis in Einzelheiten verfolgen ... zwar hat die Hermetik sich die verbreiteten religiösen Vorstellungen der Spätantike aufgeeignet, trotz aller Abhängigkeit aber findet man, dass man sich in einer anderer Welt als der griechischen befindet. Das Kleid ist griechisch, der Geist ein Fremder». Chi legge i nostri *libelli* sente spirare in quel misticismo profetante, in quella solennità avvolta nel mistero, in quello stesso mescolarsi di speculazione e « rivelazione», un'aura evidentemente non greca. Come non percepire il soffio dell'Oriente in un passo come quello (*Corp. Herm.* II 20), ove si dice al lettore: « Cerca di diventar tutte le cose, e conoscerai Dio»? E di tipo orientale sono le rappresentazioni del viaggio celeste dell'anima (*Corp.* I 24) e della Mente ermafrodita (*Corp.* I 9).

Se vogliamo specificare, dovremmo dire che, quantunque (come si è già notato) il *Corpus*, l'*Asclepius* e i frammenti di carattere teologico-filosofico non contengano certo una saggezza egiziana (cfr. Festugière *o. c.* I 85) e la sostanza loro sia ellenistica ed egizio soltanto il rivestimento, pur tuttavia il colore della terra ove sicuramente gli *Hermetica* vennero alla luce e il riflesso della religione locale ha un certo rilievo, non solo nelle corrispondenze dei personaggi con dèi egiziani e in certe allusioni ai coccodrilli, agli animali sacri o ai Tifoniani (cfr. Festugière I 85), ma anche nell'elogio dell'Egitto che si trova nell'estratto stobeano XXIV 13, nella esaltazione delle parole egizie, figurante nell'introduzione al tratt. XVI del *Corpus* (Festugière, *ibid.*), e particolarmente nella celebre lamentazione sui futuri mali del paese che forma uno dei passi piú caratteristici dell'*Asclepius*, sia che la si intenda come « profezia » *post eventum*, sia che, come fa il Festugière, la si riduca a un luogo comune della letteratura apocalittica fiorente nell'età imperiale (Festugière, II 23).

E, guardando all'insieme, sembra che non si possa negare negli autori il proposito, non solo di accostare filosofia greca e tradizione religiosa egizia, ma anche di sostenere (come osservava esplicitamente lo Zeller) la religione nazionale del Nilo.

Si posson riconoscere anche spunti iraniani (cfr. specialmente Reitzenstein, *Iranische Erlösungsmysterien* (come si è già detto, il Reitzenstein, dopo aver sostenuto la preminenza dell'influsso egiziano, rielaborò piú tardi le sue vedute e volle ritrovare appunto nell'Iran l'origine delle idee fondamentali dell'ermetismo). Lo stesso Festugière ammette la possibilità di un'influenza persiana nella menzione esplicita dei dèmoni e nell'opposizione fra dèmoni e Dio che compaiono in *Corp. herm.* IX 5 (*o. c.* 551) – e spunti giudaici (nella demonologia stessa – cfr. per es. l'espressione *nocentes angeli* dell'*Asclepius* –, nella dottrina della creazione – cfr. *Corp. herm.* III, il cui linguaggio ricorda il *Genesi* e il modo di esprimersi dei Settanta – e magari nella stessa tendenza a un monoteismo teistico che si palesa in alcuni luoghi).

La conoscenza dei Settanta, a parere di W. Kroll, potrebbe esser venuta ai nostri scrittori attraverso Filone: ma non vediamo perché si debba escludere senz'altro una cognizione diretta. Il Nilsson, dal canto suo, arriva a dire che, mentre difettano prove concrete della derivazione di singole dottrine ermetiche dall'Oriente, « nur eins steht fest, der jüdische Einfluss » (*o. c.* II 582).

Notevoli, d'altra parte, le affinità di ispirazione fra letteratura ermetica e testi gnostici. Con la Gnosi l'ermetismo ha in comune la tesi fondamentale che la salvezza dell'anima, la redenzione dell'uomo, consiste nella conoscenza di Dio (cfr. Praechter *o. c.* p. 523; W. Kroll, *art. cit.*; H. Leisegang nel volume *Die Gnosis*, ecc.). Anzi si può dire senz'altro che l'indirizzo religioso di cui ci occupiamo faccia parte della Gnosi pagana: e la silloge ermetica è rettamente chiamata dal Geffcken « jenes merkwürdiges Korpus heidnisch-gnostischer Offenbarungsliteratur » (*Ausgang...*, p. 78), cosí come il *Poimandres* è considerato dal Gundel quale « bedeutsamste Schrift der heidnischen Gnosis » (*RE* XXII 1, s. v. Poimandres): v. anche Nilsson, *o. c.* II 586, che dice addirittura « Die Hermetik ist der heidnische Zweig der Gnosis »).

Il Festugière include anche lui, in senso largo, l'ermetismo nel medesimo ambito, e mette giustamente in evidenza il posto dominante tenuto nel *Corpus hermeticum* dalla dottrina dell'origine celeste dell'anima, dottrina che è il fondamento stesso della « gnosi » (Festugière *o. c.* III p. 33 sgg. Il medesimo studioso, ad ogni modo, nel IV volume, *Le dieu cosmique et la Gnose*, dell'opera già da noi tante volte citata, si adopera a mostrare che nella concezione del Dio inconoscibile di cui toccano taluni trattati ermetici, il raffronto del Norden coi testi gnostici non vale ad attestare quell'influsso orientale in cui si ravvisa uno degli elementi dello gnosticismo: *o. c.* IV, 1 sgg.). Ed è possibile che questi gnostici devoti a Hermes abbiano conosciuto scritti e sistemi dello gnosticismo anteriore. È chiaro, per altro, che la qualificazione di « gnosticismo » spetta in senso stretto a quelle parti o tratti della letteratura ermetica ove, giusta la felice distinzione del Festugière medesimo, si esprime (come nel *Poimandres*) quella delle due « correnti » che è piú pessimistica riguardo al mondo e accentua la remota trascendenza di Dio.

Viceversa, non è osservabile nei nostri testi nessuna traccia d'idee cristiane (e dire che il Casaubon vi ravvisava, non si sa come, tali vestigia del Cristianesimo da attribuirli addirittura a un seguace dell'Evangelo!). Lo Heinrici (nell'opera *Die Hermes-Mystik und das Neue Testament*, Leipzig 1918) tentò di dimostrare una siffatta influenza cristiana (contro il Reitzenstein, che pensava a un influsso inverso); e il Windisch (in « Theologisk Tidsskrift ») prospettò addirittura la tesi di una azione reciproca. Ma fatto sta che, come avverte ogni lettore attento del *Corpus*, fra la gnosi ermetica e il Cristianesimo vi sono ben pochi punti di contatto (salva l'aspirazione al Divino e alla Salvezza). Si dovrà per altro ammettere che gli autori abbiano conosciuto la Buona Novella, che si era già grandemente propagata ai tempi in cui essi scrivevano. La cosa è evidente per l'*Asclepius*, ove la famosa « profezia » sulle sorti dell'Egitto e dei culti egizii (anche se, come vorrebbe il Festugière – v. *supra* – non è altro che una declamazione apocalittica di carattere convenzionale) fa sempre avvertire in sé un riferimento alla cristianizzazione del paese, e svela una netta ostilità verso la nuova religione ormai avviata al trionfo (cfr. M. J. Lagrange in *Revue biblique* XXXIV, p. 386).

Una volta ribadito il fatto incontrovertibile che gli *Hermetica* son tutti sostanzialmente nutriti di filosofia greca, resta ancora da ripetere che vi manca, se guardiamo a tutto l'insieme, una impronta neoplatonica (il che vale per la determinazione della loro età: cfr. *supra*). Solo in *Corp.* II e in *Corp.* XVI si son riscontrate reminiscenze di quell'indirizzo filosofico. Nel dialogo introduttivo del tratt. II vengono fatte discussioni dialettiche, di cui dice il Geffcken: « So wird in der scholastischen Weise des Neuplatonismus eine Heilswahrheit auf dem Trugwege naturwissenchaftliches Scheinwissens erreicht ». Nel corso del trattato stesso Dio viene considerato neoplatonicamente come Principio del Nûs e dello Pneuma, distinto da entrambi (Geffcken *o. c.* pp. 82-83). L'opuscolo XVI, dove appunto il culto del Sole viene giustificato con formule neoplatonizzanti, e la demonologia viene esposta sistematicamente, sembra pur indicare siffatta attinenza (id. p. 83). Ma del resto gli *Hermetica* superstiti si presentano piuttosto colorati con la tinta di un platonismo « medio », privo di approfondimenti o sistematizzazioni speculative (benché non propriamente popolare o « vulgarisiert » come è detto in Christ-Schmid, *Gesch. d. gr. Lit.* II 1071) ed è eclettico (cfr. *supra*), cioè contemperantesi con quei filosofemi stoici, pitagorici ed aristotelici che ritroviamo in piú alte manifestazioni speculative dell'età ellenistico-romana, e nello stesso tempo ispirati da una mistica di stampo orientale in cui la filosofia si fa teosofia, e pur dipendenti in qualche modo dall'Oriente per la rivestitura esterna e per talune vedute o figurazioni.

Che di una vera e propria filosofia sistematica e coerente dell'ermetismo non si può parlare, si è già rilevato: « On ne doit... pas demander au Trismégiste une philosophie digne de ce nom. Et, si méritoire qu'en soit l'effort, il serait vain de refaire, après J. Kroll, l'exposé des enseignements hermétiques sur Dieu, le monde, l'homme, la morale et la religion» (FESTUGIÈRE *o. c.* II p. IX). Sappiamo come tra le varie idee espresse in questa « letteratura » si notino divergenze e anche contradizioni flagranti da trattato a trattato e talora pur dentro il medesimo trattato, e come in particolare ci si presenti una pluralità di tendenze mal conciliabili fra loro, sia riguardo a Dio, che viene considerato qui in senso teistico, là in senso panteistico, sia rispetto al mondo, che ora è esaltato e celebrato come divino, ora spregiato, e alla creazione (cfr. *supra*). Sotto questo aspetto non ha torto il Geffcken, al quale il titolo di « Cratere » (cioè miscela delle sostanze piú diverse), che contrassegna il tratt. IV, sembra attagliarsi a tutto il complesso.

Eppure, una certa unità « di spirito » non manca sotto un assetto diverso, nonostante le disarmonie suddette: essa è data dal motivo soteriologico, dall'insegnamento attinente alla salute dell'anima, alla speranza di conseguirla e ai mezzi adatti per conseguirla, e anzitutto all'ideale stesso di questa salvezza, immedesimantesi con la conoscenza di Dio, che è congiunzione con Dio. Di fronte alla presenza continua di questo *Leitmotiv*, le stesse discrepanze metafisiche e teologiche perdono in parte la loro asprezza, e i vari accenti hanno pure in qualche modo, e sia pure in guisa alquanto illudente, il suono di una voce sola. È vero che si possono e si debbono distinguere, nello stesso misticismo ermetico, varie « vie » mistiche (cfr. FESTUGIÈRE, *o. c.* IV p. 262 sgg.): contemplazione di Dio come principio dell'ordine cosmico, visione immediata sopraconcettuale di Dio ineffabile ottenuta dal nostro νοῦς, che è apparentato strettamente a Dio stesso, rinascita dell'uomo tutto intero, che si divinizza ricevendo Dio in sé. Ma ciò non menoma quell'impressione di spirituale consonanza che ci fanno le varie estrinsecazioni della « pietas » ermetica.

Naturalmente, il lettore che approfondisce riceverà poi d'altra parte gran fastidio anche se si limiti ad addentrar lo sguardo in questo stesso aspetto religioso degli *Hermetica*, giacché osserverà anche qui una penosa incongruenza, lo stridente associarsi di una credenza in Dio sostanzialmente nobile e orientata verso il monoteismo con tratti derivati dal paganesimo volgare. E l'anelito mistico si intorbida di fantasie confuse e si deteriora nei fumi di una bassa mitologia. Né mancano effusioni retoriche ed esercitazioni letterarie. È fin superfluo rilevare l'immensa inferiorità di questa produzione in confronto con qualsiasi scritto cristiano.

L'« ermetismo », ad ogni modo, è un parto veramente singolare di quella età che vide il progressivo decadere della vecchia religione e gli sforzi disperati dai suoi seguaci per offrire alle anime insoddisfatte quel messaggio di vita e di sapienza interiore che non poteva di fatto trovarsi al di fuori del Cristianesimo. Christ-Schmid (cfr. p. 1071) vedono nei libri del Trismegisto « una rappresentazione di sostrati popolari sui quali si eleva il Neoplatonismo, di una religione ellenistica di rivelazione, di redenzione, che assunse forma letteraria popolare per scopi di propaganda ». La definizione è giusta per quanto riguarda il carattere di « religione » e pretesa « rivelazione » dell'Ermetica; se non che la forma (come già avvertimmo) non può dirsi propriamente popolare. Come è noto, piú studiosi hanno supposto che vi fosse una specie di « chiesa » ermetica, o per lo meno delle « confraternite » praticanti una specie di culto regolare (Reitzenstein, *Poimandres*, particolarmente p. 248, dove parla di una *Poimandres-Gemeinde* che sarebbe sorta probabilmente verso l'inizio dell'era cristiana; Geffcken, *Ausgang d. griech.-röm. Heident.* p. 80): ma mi sembrano ben fondati i motivi per i quali il Festugière esclude che tali « chiese » o « confraternite » ci siano effettivamente state. Considerando le diversità dei vari scritti ermetici, la loro analogia con altre manifestazioni del « genere profetico », l'uso di espressioni prese dai misteri, l'assenza di ogni indizio dell'esistenza di una gerarchia e di sacramenti, la restrizione del culto alla sola preghiera, e altresí le divergenze dottrinali risultanti in due modi di vita opposti (*o. c.* I 83), egli conclude, conforme del resto al pensiero dello stesso W. Kroll, che gli *Hermetica* non erano destinati all'uso liturgico di confraternite. Essi, secondo lui, si rivolgevano non a una « chiesa », ma a « cappelle », cioè a una cerchia di persone già scelte, studiose di apprendere la teosofia, a una specie di superiore scuola privata, insomma (*o. c.* II 32). Egli inquadra il *logos* ermetico nel tipo di una lezione privata, dalla quale poi scaturisce una guida spirituale: « Examinant le genre littéraire auquel appartient le logos hermétique, nous aurons vu, que, dérivant en première ligne de Platon, il témoigne de certaines habitudes scolaires propres à un petit cercle intime où un maître cherche à convertir ses disciples à la vraie vie de l'âme; c'est une leçon privée (trois élèves au plus) qui se tourne en direction spirituelle » (*o. c.* II p. 50); e intende attribuire anche le contraddizioni che abbondano nei nostri scritti specialmente al fatto che essi utilizzano tutto un materiale di « temi scolastici ». Mi pare che sostanzialmente egli abbia ragione.

Nei *libelli*, come si è piú volte osservato, una filosofia non certo originale e niente affatto definita organicamente e congruamente si compenetra e anche si vivifica in una *pietas* che appare non retorica ma sentita: e perciò si deve pur dire che non vanno trattati né come opere essenzialmente filosofiche, né come pure manifesta-

8. STOICI PLATONIZZANTI [651]

L'aspetto dualistico dello stoicismo. – Nella sua concezione del mondo lo stoicismo era stato, in origine, rigidamente monista, in quanto annullava l'antitesi di natura e spirito, materia e forma, sia mediante il materialismo, sia con la teoria della ragione divina che determina ogni cosa, e col suo determinismo panteista. Scopo dell'etica stoica era di stabilire anche per la vita umana lo stesso dominio assoluto della ragione sulla materia. Ma l'indirizzo unilaterale di quell'etica non consentiva

---

zioni religiose non interessanti la filosofia. Prevale certo il misticismo, ma la « gnosi» pretende pure di presentarvisi quale dottrina razionale posta al servizio di quel misticismo. Ed è retta anche questa altra osservazione del Geffcken: « Wer im Poimandres eine Philosophie sucht, findet sehr oft Frömmigkeit oder auch ihren Ersatz, Theologie; wer diese sucht, dem zeigt sich ein Denken, das sich für Philosophie auszugeben sucht» (*o. c.* 78). E sappiamo che, come « gnosi», la religione degli *Hermetica* si appoggia essenzialmente alle teorie dei Greci e congiunge il proposito « salutifero», confortante ed edificante, il fervido spirito di devozione, con la metafisica e la teologia proprie del platonismo ellenistico, cioè di un platonismo passato attraverso la media Stoa e tinto di neopitagorismo, con una speculazione tratta prevalentemente da quel patrimonio culturale, ma pur non puramente ellenistica negli spiriti e nelle forme.

Come è noto, gli *Hermetica*, proprio per questo loro amalgama di effusione e predicazione mistica e di didattica filosofica o quasi filosofica, ebbero grande influsso nel Rinascimento: Marsilio Ficino tradusse il *Poimandres* in latino, T. Benci in italiano, Pico della Mirandola ricavò da « Ermete» dieci *Conclusiones*. Nuova fortuna, come era logico, i *libelli* hanno trovato presso teosofi e teosofizzanti moderni, fra i quali citeremo lo Schuré, che pone Hermes tra i suoi *Grands initiés*. – *R. D. R.*].

[651] [Per la bibliografia riguardante gli Stoici platonizzanti si rimanda al volume dello Zeller che tratta specificamente di Seneca, Epitteto e Marco Aurelio (Parte III vol. III). Ricordiamo qui solo la nuova traduzione in italiano (con testo critico, introduz. e note) dei *Dialoghi* e del *De clementia* di Seneca fatta da R. DEL RE (SENECA, *Operette morali*, a cura di R. D. R., voll. 3, Bologna 1971). – *R. D. R.*].

di raggiungere questo fine se non escludendo e sopprimendo l'individualità; e questa unilateralità ebbe per conseguenza il dualismo etico di ragione e senso nell'individuo, di saggi e stolti nel mondo. Con ciò si finiva per ammettere che la realtà non era determinata dalla ragione cosí perfettamente come avrebbe dovuto essere in seguito alla metafisica stoica. Lo stoicismo poteva trascurare questa contraddizione finché nutriva la speranza di vincerla da sé e di portare al governo la ragione mediante la conoscenza filosofica. Ma poiché coll'andar dei secoli questa mèta non era stata raggiunta, poiché malgrado tutta la filosofia le condizioni della realtà erano sempre piú sconfortanti, la fede nella razionalità di tutto il reale doveva vacillare anche negli stoici, anche essi dovevano sentirsi indotti ad aspettare il dominio della vera filosofia e moralità da un intervento di Dio nelle cose di questo mondo, da una rivelazione superiore; del resto avevano ammesso la possibilità, anzi la necessità di questa rivelazione quando avevano preso le difese della fede nella divinazione [652]. Quanto piú, d'altro canto, si andava cercando la salvezza morale nell'allontanamento dalle cose esteriori e dai sensi, tanto meno | ci 255 si poteva sottrarre alla conseguenza che lo spirito dovesse essere diverso anche per natura dalle cose esteriori e corporee, e che la vera essenza delle cose andasse ricercata soltanto in questa loro parte incorporea. Il materialismo monista del sistema stoico fu dunque disgregato dal suo dualismo etico; dall'idealismo etico sorse la tendenza verso una metafisica spiritualista che bastava proseguire per condurre gli stoici al platonismo o almeno a una dottrina platoneggiante.

Posidonio e Seneca. – Abbiamo trovato i primi sintomi di questo mutamento nella fede in dèmoni e divinazioni e nella psicologia platoneggiante di Posidonio[653]. Piú evidenti appaiono in Seneca. Abbiamo già visto come questo filosofo riconosca nel modo piú esplicito la debolezza morale della natura umana e l'imperfezione della vita degli uomini; quanto insista sull'antitesi di corpo e anima, delle energie psichiche razionali e irrazionali e, ancor piú, della vita presente e futura; e come anche nella sua teologia si riveli una piú decisa inclinazione a distinguere tra Dio e il mondo[654]. Le sue parole non oltrepassano ancora realmente i limiti della metafisica stoica[655], ma indicano già chiaramente il punto in cui lo stoicismo dell'epoca posteriore correva il pericolo di oltrepassarli[656].

---

[652] Cfr. Parte III vol. I, p. 355^5 sg.

---

[653] Parte III vol. III, pp. 597^5. 600^5 sg.

[654] Parte III vol. I, pp. 206^5 sg., 258^5 sg.; vol. III, pp. 728^5 sg., 734^5 sgg.

[Particolarmente notevole è il fatto che Seneca tende a presentare la Divinità in guisa teistica, come un Essere trascendente dotato degli attributi della personalità, restando tuttavia entro il quadro dello stoicismo (v. anche ÜBERWEG-PRAECHTER^{12}, p. 492). Del resto il concetto stoico dell'immanenza di Dio si congiunge con quello della trascendenza; e si sviluppa in modo religioso nel senso che Iddio è concepito come specialmente immanente nell'uomo («... vicino a te è Dio, con te, dentro te... Uno spirito santo risiede entro noi, osservatore e custode della nostra malvagità e bontà...»: *Ep.* 40, 1-2, trad. di R. Mondolfo). Cosí Seneca giunge a parlare talvolta, a proposito della Divinità, un linguaggio non difforme da quello dei Cristiani. – *R. D. R.*].

[655] Solo la sua psicologia è, come quella di Posidonio, piú platonica che stoica. [Il carattere platonizzante della psicologia di Seneca si rivela, come tutti sanno, nella distinzione di tre parti dell'anima, una razionale, una affettiva e una concupiscibile; ma una tale concezione viene poi atteggiata da Seneca in senso stoico in quanto tutte e tre le parti suddette hanno sede, secondo lui, nell'ἡγεμονικόν (cfr. ÜBERWEG-PRAECHTER^{12}, p. 492). – *R. D. R.*].

[656] [Viene rilevato che Seneca non segue sempre la stessa linea nel suo atteggiamento dottrinario di fronte alla Stoa antica e a quella di mezzo, ma assume rispetto ad essa posizioni alquanto differenti in differenti scritti, cfr. ÜBERWEG-PRAECHTER,^{12} p. 493. In ogni caso, non è da credere che ciò dipenda da una pedissequa aderenza alle diverse fonti da lui utilizzate ciascuna volta: si trat-

Epitteto e Marco Aurelio: carattere religioso della loro filosofia. – Epitteto e Marco Aurelio valicano davvero quei limiti[657]. Per Epitteto il principio della filosofia è il sentimento della colpa e del bisogno di aiuto[658]; questo deve rappresentare per noi, come dice Marco Aurelio[659], un punto d'appoggio in mezzo alla vanità di una vita che ci inganna come un sogno e svanisce |
256 come una nebbia. Per questi stoici di epoca tarda la filosofia non è dunque, come per gli stoici antichi[660],

---

terà anche di un suo modo vario e anche fluttuante di considerar le questioni nei loro aspetti molteplici. E in ogni caso egli rimane un *germanissimus Stoicus*.

Parlando in genere delle contraddizioni che si ravvisano nel filosofo, il Marchesi (*Seneca*^{3}, Milano-Messina 1944, p. 382) trova che esse « non sono contraddizioni, ma incertezze, approcci temporanei di una mente inquieta ... ». – *R. D. R.*].

[657] [Nota su Epitteto

A proposito di E., è da notare che il Bonhöffer, autore di due importanti libri, *Epiktet u. die Stoa*, Stuttgart 1890, e *Die Ethik des Stoikers Epiktet*, ivi 1894, considera il filosofo di Ierapoli come un seguace fedele, rispetto ai punti principali della sua dottrina, degli Stoici antichi. Stando alle conclusioni del Bonhöffer, egli subí solo in misura piccolissima l'influsso della media Stoa e dell'eclettismo ellenistico. Né egli si adoperò personalmente a una rielaborazione o a una modificazione delle vedute tramandate da Zenone e Crisippo. Vedi anche l'articolo del von Arnim in *RE*, VI 126, s. v. *Epiktetos* 3.

Invero, la caratteristica principale del filosofo sta nell'avere accentuato quegli aspetti religiosi che nella vecchia Stoa erano pur già presenti ma non troppo salienti, data la coloritura schiettamente panteistica del concetto di Dio e data l'insistenza sul valore autonomo dell'uomo, sulla indipendenza del savio anche di fronte a Giove: in Epitteto invece troviamo da una parte una maggiore accentuazione della concezione di Dio come Volontà provvida distinguibile dal mondo, e una chiara tendenza a una *pietas* fondata sul riconoscimento della nostra dipendenza da Dio.

Tra gli studi su Epitteto, menzioniamo anche: Th. Colardeau, *Étude sur Épictète* (1903); D. S. Sharp, *Epictetus and the New Testament* (1914). – *R. D. R.*].

[658] Cfr. Parte III vol. III, p. 767^{5}.

[659] *Ibid.* p. 784^{5} n. 1; πρ. ἑαυτ. X 31: οὕτως γὰρ συνεχῶς θεάσῃ τὰ ἀνθρώπινα καπνὸν καὶ τὸ μηδέν.

[660] Ad es. Arist. *Metaph.* I 2.

la libera attività dello spirito privo di bisogni, ma essenzialmente il mezzo per soddisfare un bisogno morale e psichico: essa è destinata a dar forza a chi è bisognoso d'aiuto, a recare conforto all'animo depresso dalla nullità di tutte le cose umane; i suoi fini sono la salute dello spirito dell'uomo, il suo bene morale[661]; il filosofo è, come dice Epitteto[662], un medico per gli ammalati. La sua dottrina ha dunque fin dall'origine un carattere religioso, poiché dal medesimo bisogno spirituale deriva anche la religione, e una concezione del mondo che ne è determinata è, in fondo, una concezione religiosa. La filosofia, ci insegna Epitteto, è una cosa sacra e misteriosa, un mistero che non bisogna rendere volgare prendendolo alla leggera, una cosa di estrema importanza che non va intrapresa senza l'ausilio della divinità[663]; il vero sapiente è un sacerdote e servitore degli dèi[664], un messo inviato da Zeus agli uomini per istruirli e perché non cadano in errore coi loro concetti circa i beni e i mali, un sovrano che Zeus stesso ha ornato di scettro e diadema perché dimostri agli uomini che possono essere perfettamente felici anche quando non possiedono nulla al mondo[665]; non è il sapiente che esorta a fare il bene, ma è la divinità che parla per bocca sua, e a Dio si oppone | chi fa poco conto delle sue parole[666]. È na- 257

---

[661] Cfr. M. Aurel. III 14: σαυτῷ βοήθει, εἴ τί σοι μέλει σεαυτοῦ, ἕως ἔξεστιν. *Ibid.* V 11 e altrove.

[662] Cfr. Parte III vol. III, p. 767^5 n. 3; anche M. Aurel. III 13 e altri paragonano il filosofo al medico. Cfr. pp. 163 nn. 297 e 298; 561 e n. 661.

[663] *Diss.* III 22, 2: ὁ δίχα θεοῦ τηλικούτῳ πράγματι (la vita cinica) ἐπιβαλλόμενος θεοχόλωτός ἐστι. *Ibid.* 53. *Ibid.* 21, 11-20.

[664] M. Aurel. III 4: ὁ γάρ τοι ἀνὴρ ὁ τοιοῦτος ... ἱερεύς τίς ἐστι καὶ ὑπουργὸς θεῶν, χρώμενος καὶ τῷ ἔνδον ἱδρυμένῳ αὐτοῦ (il dèmone, cioè la ragione dell'uomo); Epict. *Diss.* III 22, 82, dove il cinico è detto τοῦ κοινοῦ πατρὸς ὑπηρέτης τοῦ Διός.

[665] Epict. *Diss.* III 22, 23; IV 8, 30.

[666] *Op. cit.* III 1, 36: σαυτῷ εἰπέ· ταῦτά μοι Ἐπίκτητος οὐκ εἴρηκε· πόθεν γὰρ ἐκείνῳ; ἀλλὰ θεός τίς ποτ' εὐμενὴς δι' ἐκείνου· ἄγε οὖν τῷ θεῷ πεισθῶμεν, ἵνα μὴ θεοχόλωτοι ὦμεν.

turale, quindi, che si corrobori di preferenza l'esortazione etica con motivi religiosi, che si richiami l'attenzione sull'onniscienza divina, che si inviti l'uomo a presentarsi puro davanti a Dio come davanti a se stesso, che si affermi essere il bene morale un dono di Dio, l'immoralità la negazione di Dio[667]. Tanto meno Epitteto e Marco Aurelio potevano essere disposti a derogare dal culto degli dèi popolari, tradizionale nella loro scuola; abbiamo visto, tuttavia, che per lo meno il primo si astenne dalla superstizione dello stoicismo ortodosso[668], mentre Marco Aurelio fece maggiori concessioni alla fede nelle rivelazioni divine e fu dedito con maggior zelo alle pratiche del culto di quanto fossero soliti, in complesso, gli stoici romani[669]. Per il modo di concepire il distacco filosofico da tutte le cose esteriori, egli si av-
258 vicina | a quel concetto dell'estasi in cui il neoplatonismo poneva la sua meta. «Diventerai un giorno»

---

[667] Epict. *Diss.* II 18, 19. 19, 29. M. Aurel. V 27. IX 1. XI 8.

[668] Parte III vol. III, p. 772^5.

[669] Cfr. Parte III vol. III, p. 787^5. Quale valore attribuisse agli usi del culto M. Aurelio lo dimostrò soprattutto nella grande guerra coi Marcomanni, che dopo il 168 d. C. rinnovò i timori della invasione dei Cimbri a Roma. *Tantus autem* (dice Capitolin. *Ant. Phil.* 13) *terror belli Marcomannici fuit, ut undique sacerdotes Antoninus acciverit, peregrinos ritus impleverit, Romam omni genere lustraverit, retardatusque a bellica profectione sit. Celebravit et romano ritu lectisternia per VII dies.* Secondo Lucian. *Alex.* 48, si sarebbero perfino cacciati, per consiglio di Alessandro da Abonuteichos, due leoni dal campo romano nel Danubio con sacrifici solenni, per recare sventura ai nemici, ma i barbari, prendendoli per una sorta di cani esotici, li avrebbero uccisi a randellate. Anche questo, se è vero, non potrebbe essere avvenuto ad insaputa dell'imperatore, poiché Luciano lo spiega espressamente con le relazioni che Alessandro aveva a corte, e dice che avvenne ὅτε ϑεὸς Μάρκος ἤδη τοῖς Μαρκομάνοις ϰαὶ Κουάδοις συνεπλέϰετο. Si potrà dire che siano state misure per calmare il popolo e l'esercito, ma l'imperatore teneva certamente a queste cose piú di quanto fosse conveniente, se le faceva con tanto zelo da dar nell'occhio perfino ai contemporanei. Anche la sua severità contro i cristiani (per cui cfr. i miei *Vortr. u. Abhandl.* I 109 sgg.) è una prova del suo attaccamento alla religione ufficiale.

chiede alla sua anima (X 1) « buona e pura (ἁπλῆ) e concorde e senza veli, piú trasparente del corpo che ti circonda? sarai un giorno sazia e senza bisogni, senza piú desideri di godimenti, soddisfatta semplicemente della tua condizione presente? ». « Non inquietarti » esclama rivolto a se stesso (IV 26), « diventa semplice (ἅπλωσον σεαυτόν) ». Certo non è ancora la semplificazione e l'isolamento estatico dello spirito, come lo troveremo nei neoplatonici, poiché in Marco Aurelio manca il carattere distintivo di questi ultimi, lo sprofondarsi incosciente nell'essenza divina. Eppure ciò che egli chiede è piú che la purezza morale dei sentimenti [670] o l'apatia degli antichi stoici; egli non chiede soltanto che l'anima non si inquieti per le cose esteriori, ma che queste non esistano addirittura per lei e non la tocchino [671]; quando pretende una semplificazione dell'anima, si attiene piuttosto alla concezione platonica secondo la quale essa è composta nella vita terrena di elementi eterogenei, che alla concezione stoica, la quale deriva anche le funzioni dei sensi dall'ἡγεμονικόν [672]; e quando definisce l'isolamento dell'anima come un rapporto del suo intimo col dèmone [673], prepara la via all'opinione che promette un diretto contatto con la divinità in premio dell'abbandono completo delle cose periture.

---

[670] A cui dovremo d'altra parte pensare, in riferimento all'ἁπλότης, in altri passi, come XI 15. 32.

[671] Si cfr. su ciò anche Parte III vol. III, p. 789^5.

[672] [È molto discutibile che nei luoghi citati dallo Zeller X 1 e IV 26 ci sia veramente molto di piú che la consueta raccomandazione all'anima di liberarsi da ogni interesse per le cose mondane; e ἅπλωσον in IV 26 non avrà altro significato che quello di « fatti semplice », « líberati da ogni interna complicazione di spirito ». – *R. D. R.*].

[673] II 13. 17. III 6. 12. 16. V 27. Cfr. Parte III vol. I, p. 328^5 n. 2.

Epitteto e Marco Aurelio: dualismo antropologico. – Con questo acuirsi dell'astrazione stoica dai sensi s'accorda benissimo il fatto che i nostri stoici distinguono piú decisamente lo spirito dal corpo anche nella sua essenza. Lo si nota già in Epitteto quando contrappone |
259 al corpo di fango (σῶμα πήλινον), soggetto alla necessità esteriore, la volontà come unica cosa libera[674], quando raffigura l'aspirazione dell'anima, legata al corpo, a ritornare alla divinità donde proviene[675], quando dice che il corpo e la ragione (λόγος) sono le due parti costitutive dell'essere umano[676] e afferma che l'uomo è un'anima che porta un cadavere[677]. Questa distinzione è espressa però ancor piú risolutamente da Marco Aurelio, per il quale essa è un fatto talmente sicuro che la sua antropologia si avvicina molto di piú a quella platonica che a quella dei primi stoici. Mentre considera quanto sia migliore l'anima che il corpo e in quanti modi essa sia disturbata da questo, il corpo gli sembra soltanto un vaso cattivo, un involucro opprimente nel quale è relegata l'anima, e non trova parole per dire convenientemente l'assoluta disuguaglianza tra loro[678]: quanto piú chiaramente contrappone ciò che in noi è attivo all'elemento materiale[679], tanto meno si accontenta di pre-

---

[674] *Diss.* IV 1, 100.

[675] *Ibid.* I 9, 10-12.

[676] I 3, 3.

[677] Fr. 176 in ANTONIN. IV 41, cfr. *Diss.* II 19, 27: mostratemi un uomo θεὸν ἐξ ἀνθρώπου ἐπιθυμοῦντα γενέσθαι, καὶ ἐν τῷ σωματίῳ τούτῳ τῷ νεκρῷ περὶ τῆς πρὸς τὸν Δία κοινωνίας βουλευόμενον. Simili cose si ritrovano nei filosofi dell'indirizzo neoplatonico, ad es. PHILO *L. alleg.* III, 100 M. 73 DH. *De gigant.* 264 B. 286 AH e altrove.

[678] III 3: dopo la morte παύσῃ πόνων καὶ ἡδονῶν ἀνεχόμενος καὶ λατρεύων τοσούτῳ χείρονι τῷ ἀγγείῳ... τὸ μὲν γὰρ νοῦς καὶ δαίμων, τὸ δὲ γῆ καὶ λύθρος. Cfr. IX 3: τὴν ὥραν ἐν ᾗ τὸ ψυχάριόν σου τοῦ ἐλύτρου (involucro) τούτου ἐκπεσεῖται.

[679] IX 25: ἴθι ἐπὶ τὴν ποιότητα τοῦ αἰτίου καὶ ἀπὸ τοῦ ὑλικοῦ αὐτὸ περιγράψας θέασαι. La medesima distinzione fra ὑλικόν e αἰτιῶδες IV 21. V 13. VII 10. 29. XII 8. 10. 18. 29.

sentarlo, al modo degli stoici, come sostanza aeriforme, come πνεῦμα materiale [680]. Distingue, invece, da questo lo spirito, ed enumera quindi tre parti dell'uomo: le sostanze rozze, ossia il corpo, | le sostanze piú fini, ossia 260
l'aria vitale, detta anche con minor precisione anima, e l'essere incorporeo che forma l'individualità, cioè lo spirito o la ragione (νοῦς, διάνοια) [681]. Lo stesso si dovrà dire però anche dell'universo: anche in questo bisognerà distinguere piú precisamente l'energia efficiente dal sostrato passivo [682]; e quand'anche non si dia importanza all'affermazione occasionale di Epitteto che l'essenza di Dio consiste nella ragione e nel sapere [683], si deve prestare ben maggiore attenzione alle parole di Marco Aurelio, secondo le quali Dio contempla tutte le anime libere dai loro involucri corporei in quanto la sua ragione è in

---

[680] IV 3: οὐκ ἐπιμίγνυται λείως ἢ τραχέως κινουμένῳ πνεύματι ἡ διάνοια.

[681] II 2: ὅ τί ποτε τοῦτό εἰμι σαρκία ἐστὶ καὶ πνευμάτιον καὶ τὸ ἡγεμονικόν... θέασαι δὲ καὶ τὸ πνεῦμα ὁποῖόν τί ἐστιν· ἄνεμος e cosí via. III 16: σῶμα, ψυχή, νοῦς· σώματος αἰσθήσεις, ψυχῆς ὁρμαί, νοῦ δόγματα (secondo l'antico concetto stoico tutte le attività psichiche fanno parte dell'ἡγεμονικόν). XII 3: τρία ἐστὶν ἐξ ὧν συνέστηκας, σωμάτιον, πνευμάτιον, νοῦς... τὸ δὲ τρίτον μόνον κυρίως σόν. *Ibid.* τοῦ περικειμένου σοι σωματίου ἢ τοῦ συμφύτου πνευματίου. Le medesime tre parti sono enumerate in XI 20 cosí: τὸ πνευμάτιον καὶ τὸ πυρῶδες πᾶν, τὸ γεῶδες καὶ τὸ ὑγρόν, τὸ νοερόν. Però accanto a ciò troviamo anche, V 33, la sentenza del materialismo stoico che lo ψυχάριον (che qui indica, pare, tutta l'anima) è ἀναθυμίασις ἀφ' αἵματος. [Nella concezione del νοῦς come elevato di gran lunga sopra la ψυχή influí certamente su Marco Aurelio la dottrina aristotelica del νοῦς di natura divina nettamente distinto dalla psiche sensitiva e vegetativa. Si può pensare che Marco abbia attinto la dottrina direttamente dal peripatetico Claudio Severo, che fu tra i suoi maestri (v. ÜBERWEG-PRAECHTER^{12} p. 501). – *R. D. R.*].

[682] Questa distinzione non era estranea neanche all'antico stoicismo (cfr. Parte III vol. I, p. 134^{5} n. 2); ma poiché anche la divinità è un che di corporeo, e la sua distinzione dalle sostanze che costituiscono il corpo del mondo è solo derivata e transitoria, essa non ha qui lo stesso significato che ha in Marco Aurelio.

[683] *Diss.* II 8, 2.

contatto diretto con le loro emanazioni [684]. Se accostiamo a questa dichiarazione le opinioni psicologiche sopra riportate, ne ritrarremo un'idea dello spirito divino e di quello umano ben lontana dal materialismo dei primi stoici; e benché non sia avvenuta entro la scuola stoica alcuna rottura coi dogmi tradizionali, non si può tuttavia negare il mutamento che anch'essa aveva subíto. Non si trovava piú la sicurezza scientifica, l'assoluta fiducia in sé dello
261 stoicismo antico; | mentre prima ci si era accontentati della propria energia volitiva e di pensiero, si sentiva ora il bisogno di appoggiarsi a una persuasione religiosa; l'animo si volgeva con passione e dedizione alla divinità, dalla quale sperava di ottenere le forze per superare la debolezza umana e le miserie della vita. Ma ancor piú forte era questa corrente di pensiero nel platonismo e nel pitagorismo contemporaneo. Il trapasso dei sistemi precedenti alla nuova forma di pensiero sorta nel terzo secolo era stato causato dai piú diversi influssi. Prima di esaminarlo, però, dobbiamo considerare il particolare fenomeno della filosofia ebraico-greca.

---

[684] XII 2: ὁ θεὸς πάντα τὰ ἡγεμονικὰ γυμνὰ τῶν ὑλικῶν ἀγγείων καὶ φλοιῶν καὶ καθαρμάτων ὁρᾷ. μόνῳ τῷ ἑαυτοῦ νοερῷ μόνων ἅπτεται τῶν ἐξ ἑαυτοῦ εἰς ταῦτα ἐρρυηκότων καὶ ἀπωχετευμένων.

II

LA FILOSOFIA EBRAICO-GRECA[1]

1. La filosofia alessandrina prima di Filone

Greci e orientali dopo Alessandro Magno. – Si potrebbe essere in dubbio se in una storia del pensiero

---

[1] [Nota bibliografica preliminare sulla filosofia ebraico-greca:

Testi e fonti: Per i libri biblici si vedano le numerose edizioni antiche e recenti del Vecchio Testamento. I *Settanta* sono stati editi da H. B. Swete (*The Old Testament in Greek*, Cambridge 1887-1891, 3 voll.) e da A. Rahlfs (*Septuaginta id est Vetus Testamentum graece...*, Stuttgart 1935), etc.

Aristobulo. – I frammenti si trovano presso A. Elter, *De gnomolog. Graecor. hist. atque orig.*, parte V sgg., Bonn 1894 sgg.

I luoghi fondamentali spiccanti nell'insieme dei frammenti figurano raccolti in Christ-Schmid-Stählin, *Geschichte d. griech. Literatur*, II^6, p. 604 n. 5.

Aristea. – Edizioni: *Aristeae ad Philocratem epistula cum ceteris de origine Versionis LXX interpretum testimoniis*, L. Mendelssohn schedis usus edidit P. Wendland, Leipzig 1900; *La lettera di Aristea a Filocrate*: Introduzione, testo, versione e commento di Tramontano, Napoli 1931 (v. *infra*).

Oracoli Sibillini. – Le edizioni poziori degli *Oracoli sibillini* sono quelle di A. Rzach (1891) e di J. Geffcken (1902).

Pseudo-Focilide. – Il testo figura nei *Poetae Lyrici Graeci* di Th. Bergk e nell'*Anthologia lyrica* di E. Diehl (fasc. II), e inoltre è annesso al noto studio di J. BERNAYS, *Über das phokylideische Gedicht* (v. infra).

Esseni. – Degli Esseni abbiamo notizia da Filone Ebreo, Giuseppe Flavio, Plinio il Vecchio e da alcuni altri luoghi di scrittori antichi. Vedi l'elenco dei luoghi nella trattazione stessa dello Zeller (*infra*). Per i testi di Qumrân (Mar Morto), che molti considerano come pertinenti all'essenismo, v. la nostra apposita nota, *infra.*

Terapeuti. – L'unica testimonianza è quella di Filone Ebreo (v. la trattazione dello Zeller e la mia nota *infra*).

Filone. – Le vecchie edizioni di Th. MANGEY (London, 2 voll., 1742) e di C. E. RICHTER (Leipzig 1828-30 e quindi 1851-53, riproduz. stereotipa) sono state del tutto superate dall'ottima edizione critica di COHN, WENDLAND e REITER, pubblicata in 7 voll. come *editio maior* (Berlin 1896-1915) e in 6 voll. come *editio minor* (1896-1915).

Vi è pure un'edizione della Loeb Classical Library, con traduz. inglese (PHILO with an English translation by F. H. COLSON, in ten volumes and two supplementary volumes, London 1929 sgg.). A Parigi presso le Éditions du Cerf è in via di completamento una edizione in molti voll. delle opere di F., con traduz. in francese, introduz. e note, riproducente il testo di Cohn-Wendland-Reiter. Tra le edd. di opere singole, menzioniamo: J. BERNAYS, *Der unter Ph. Werken stehende Schrift Über die Unzerstörbarkeit des Weltalls* nach ihrer ursprünglichen Anordnung wiederhergestellt und ins Deutsche übertragen, Berlin 1876 (dalle *Abhandlungen der Akademie der Wissensch.*); *Libellus De opificio mundi*, ed. L. Cohn, Berlin 1889; *De aeternitate mundi*, ed. F. Cumont, Berlin 1891; *About the Contemplative Life...*, critical edition by C. Conybeare, Oxford 1895; *Commentaire des saintes lois...* texte grec, traduct. franç., introduction et index par E. Bréhier, Paris 1909; *In Flaccum* (ed. con commento storico) a cura di H. Box, 1939. Un'antologia di luoghi significativi di Filone (nel testo greco) figura in RITTER-PRELLER, *Historia philosophiae graecae ex fontium locis contexta*^{10}, Lipsiae 1934; e un'eccellente scelta di passi del filosofo (in ottima traduz. italiana) si trova altresí nell'opera di R. MONDOLFO (*Il pensiero antico*, Roma 1929; Firenze 1961).

Per un'informazione storica generale sulla filosofia ebraico-greca vedansi, fra l'altro, le opere seguenti:

E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Leipzig 1901-1911; W. BOUSSET, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, Berlin 1906^{2}; P. KRÜGER, *Hellenismus und Judentum im neutestamentlichen Zeitalter*, Leipzig 1908; M. J. LAGRANGE, *Le messianisme chez les Juifs*, Paris 1909; P. WENDLAND, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*$^{2\text{-}3}$, Tübingen 1912; J. JUSTER, *Les Juifs dans l'Empire romain*, Paris 1914; H. J. BELL, *Jews and Christians in Egypt*, London 1924; id., *Juden und Griechen in römischer Alexandreia*, Leipzig 1926; M. J. LAGRANGE, *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris 1931. – *R. D. R.*].

greco vada menzionata anche la filosofia ebraico-greca. Questa però presenta, similmente a quella romano-greca, una forma particolare della cultura greca nell'epoca della sua diffusione tra i popoli d'Oriente e d'Occidente; e, in considerazione dei rapporti culturali di allora, si può presupporre quasi con certezza un influsso di questa speculazione semiorientale sul pensiero greco, anche se siamo in grado di dimostrarla soltanto in casi isolati. Certo, per non oltrepassare i limiti del nostro compito, dovremo limitarci al lato strettamente filosofico di questo argomento, senza esaminare piú a fondo le credenze religiose di Filone e dei suoi precursori. Per la stessa ragione non potremo (come abbiamo osservato già a p. 13) occuparci della gnosi cristiana dei primi secoli, sia eretica che ortodossa.

Nella maggior parte dei paesi che le conquiste di Alessandro avevano resi accessibili | alla civiltà greca, 262 questa trovò già una civiltà nazionale, la cui antichità e originalità aveva fin da gran tempo attirato l'attenzione e l'ammirazione degli Elleni. Data però la superiorità spirituale di questi ultimi, quelle forme culturali orientali non potevano esercitare che un debole influsso, per lo meno nel campo culturale; relativamente piú forte pare che tale influsso sia stato fin da principio nel campo etico e religioso. Si accettava di buon grado la pretesa degli orientali che i loro antenati fossero stati i maestri dei sapienti greci e si rinforzavano queste affermazioni con ipotesi proprie. Non si concedeva però alle dottrine e concezioni orientali alcuna influenza sensibile sul pensiero greco. Diverso fu, per questo riguardo, il contegno dei popoli orientali nei regni dei Diadochi. Al fascino e al valore della civiltà greca si aggiungeva l'urgente bisogno pratico di intendersi col popolo dominante nella sua lingua, di mostrarsi pari a lui in fatto di arte, scienza e letteratura, di far apparire nella luce migliore la propria nazione e la sua storia.

Che questo interesse abbia contribuito non poco a spingere gli intellettuali orientali in braccio all'ellenismo, lo si nota poco dopo l'inizio del terzo secolo nelle opere storiche di Manetone e Berosso. Quest'ultimo ha dedicato la sua opera al suo re, Antioco Sotere (281-261 a. C.) [2]; ma anche a proposito di Manetone, il sacerdote egiziano che ebbe gran parte nella introduzione del culto di Serapide in Egitto [3], ed era quindi certamente iniziato nei progetti del primo Tolomeo tendenti a fondere la nazionalità egiziana con quella greca, non si può dubitare che la sua *Storia egiziana* avesse soprattutto lo scopo di far conoscere al popolo dominante le condizioni, le cre-
263 denze e la storia del paese conquistato. | Questo contatto col mondo greco non produsse però, per quanto ne sappiamo, alcuna forma originale di cultura greco-orientale né presso gli Egizi né presso i Fenici o i Caldei. Si nota bensí che un Manetone o un Berosso [4] conoscevano la letteratura e la mitologia greca, e che il primo non ignorava forse neanche la filosofia dei Greci [5]; Posidonio ci dà notizia di un'opera che era stata messa in circolazione probabilmente non molto prima della sua epoca col nome di un preteso filosofo fenicio Moco [6]; conosciamo nel primo secolo dell'era volgare un sacerdote egiziano,

---

[2] MÜLLER *Hist. gr.* II 495.

[3] PLUT. *De Is.* 28.

[4] [Su Beroso (o Berosso) cfr. P. SCHNABEL, *Berossos und die babylonisch-hellenistische Literatur*, Leipzig-Berlin 1923, dove si afferma che Beroso fu utilizzato da Posidonio. V. anche *RE* II 495. – *R. D. R.*].

[5] Ne è un indizio la Φυσικῶν ἐπιτομή a lui attribuita (DIOG. *Prooem.* 10, in SUID. φυσιολογικά), che segue probabilmente modelli greci. Non si potrà invece considerare l'interpretazione stoica di alcuni nomi di dèi in EUS. *Pr. ev.* III 2, 8 (cfr. Parte III vol. I, p. 334[5]) tra le cose desunte da Manetone, poiché un alessandrino che ebbe questa parte sotto il primo Tolomeo (306-283) non potrebbe essere stato già tra i discepoli di Zenone.

[6] V. Parte I vol. V, p. 155 n.

Cheremone, che si fece un nome come stoico[7], e un suo piú giovane contemporaneo[8], Filone di Biblo, un letterato che interpretava evemeristicamente la mitologia fenicia; vediamo due secoli piú tardi gli autori egiziani delle opere ermetiche[9] che infarciscono le dottrine della scuola platonica di allora, alla quale essi stessi appartengono, di credenze e superstizioni greco-egizie, e l'ultima grande scuola della filosofia greca che ha origine con Plotino proprio in Egitto[10]. Ma nella dottrina di Plotino non si scorge alcun influsso della speculazione egiziana; né il fatto che oltre a lui e al suo maestro | conosciamo 264
parecchi altri orientali che aderirono alle scuole filosofiche greche[11] o utilizzarono le loro dottrine, può dimo-

---

[7] Parte III vol. III, p. 712^{5}.

[8] Poiché Filone svolse la sua attività di scrittore ancora sotto Adriano e fu inviato a lui come ambasciatore: Suid. Φίλ. Ἕρμιππ. Βηρύτ. [Filone di Biblo visse dal 64 al 161. Egli compose uno scritto greco Φοινικικά sulla religione fenicia, attingendo la materia, a quanto asseriva egli stesso, da un'opera scritta in lingua fenicia da un certo Sancuniatone, e dedicata alla storia degli dei e degli uomini. I frammenti di Filone, già raccolti in *Fragm. histor. Graecor.* III 560, si trovano ora anche nella fondamentale opera di C. Clemens, *Die Phönikische Religion nach Philo von Biblos* (testo critico, traduzione, studi illustrativi, bibliografia). Mentre fino a non molto tempo fa si sospettava che Sancuniatone fosse una invenzione di Filone, viceversa scoperte di taluni testi mitologici ed epici del 1300 a. C. a Ras-Shamra, la cui similarità con Filone-Sancuniatone è notevole, induce a credere che il libro fenicio realmente esistesse. Cfr. O. Einfeldt, *Ras Shamra und Sanchunjaton* (1939). – *R. D. R.*].

[9] Su cui p. 258 sgg.

[10] Non sappiamo però se Plotino stesso fosse di origine egiziana, greca o romana; il nome latino non è una prova convincente della nazionalità. Con maggior sicurezza potremmo considerare egiziano il suo maestro Ammonio.

[11] Tra i numerosi filosofi dell'epoca alessandrina e romana che conosciamo, un numero relativamente cospicuo viene dai paesi orientali: e pur prescindendo dall'Asia Minore, da Cipro, Rodi, Tarso, Alessandria e altre città e regioni elleniche o ellenizzate, ne rimane pur sempre una buona serie. Sono tra questi: della scuola stoica, Erillo da Cartagine (Parte III vol. I, p. 37^{5} n. 1), Zenone da Sidone (ivi p. 40^{5} n. 3), Diogene e Apollodoro da Seleucia (ivi

strare l'esistenza di una filosofia greco-orientale nei sei secoli intercorsi fra Aristotele e Plotino. L'unico tra i popoli orientali che modificò con originalità la filosofia greca per conciliarla con le proprie tradizioni nazionali fu il popolo ebraico. Mentre infatti questo popolo non aveva posseduto fin allora né una scienza sua particolare né una scienza in genere, conservava però tenacemente le sue convinzioni religiose che, dato il loro carattere rigidamente monoteistico, non si prestavano ad una interpretazione « filosofica» con tanta facilità quanto i miti delle religioni politeiste. Sorse quindi il compito di una piú profonda mediazione dogmatica tra le due parti; e questo è appunto il compito che la filosofia ebraico-alessandrina tentò di risolvere.

Gli ebrei egiziani. – Circa le prime origini di questa filosofia siamo del tutto privi di notizie, e possiamo conget-
265 turare soltanto | la sua genesi sia dal carattere che as-
sunse in seguito, sia dalle circostanze dell'epoca. Già

---

pp. 46. 48^5 n. 2), Boeto e Antipatro da Sidone (ivi pp. 47^5. III, p. 590^5), i tirii Antipatro e Apollonio (III, p. 606^5), Soso, Antibio e Eubio da Ascalona (ivi pp. 590^5. 717^5), Eufrate, a quanto pare un sirio; della scuola epicurea, i sirii Mitra (II, p. 381^5) e Pompilio Andronico (ivi p. 387^5 n. 3), Zenone sidonio (ivi p. 384 sg.); della accademica, Clitomaco da Cartagine (ivi p. 541^5 n. 1), Antioco e Aristo da Ascalona (III, pp. 618^5. 630^5 n. 4), i tirii Eraclito (ivi p. 630^5 n. 3), Mnasea (ivi p. 631^5 n.), Massimo (v. *supra* 219 sgg.), il tirio o berizio Tauro (III, p. 832^5 n. 1), l'egizio Ammonio (*ibid.*); della peripatetica il sidonio Boeto (III, p. 646^5) e Nicolao e Alessandro da Damasco (III, pp. 650^5. 807^5); della neopitagorica Nicomaco da Gerasa (v. *supra*, p. 57 n. 86), Numenio da Apamea (p. 243 sgg.) e forse l'egizio Bolo (p. 59). [Bolo di Mende sarà vissuto nel terzo o secondo secolo a. C. Suida parla di un Βῶλος Δημοκρίτειος e di un Βῶλος Μενδήσιος Πυθαγόρειος; ma i due personaggi sono certamente identici. Bolo era stato paradossografo e scrittore di magia. Si ricorda particolarmente il suo scritto di contenuto medico *Sull'antipatia e la simpatia*. – *R. D. R.*]. Ma di pochissimi sappiamo se fossero orientali anche di nazionalità, e in fatto di idee non si nota alcuna differenza tra loro e i loro compagni di scuola di origine greca.

sotto Alessandro Magno erano immigrati in Alessandria un certo numero di ebrei che ottennero preziosi privilegi[12]; questo numero andò aumentando notevolmente sotto i primi Tolomei, sicché gli ebrei formarono una comunità civile e religiosa e godettero una notevole indipendenza, anzi alcuni raggiunsero una posizione influente a corte e nell'esercito[13], e, protetti dalla maggior parte dei re, si fecero valere talmente da diffondersi ben presto in tutto il paese e da costituire una parte importante della popolazione, specialmente nella capitale[14]. L'odio geloso della plebe pagana e qualche sporadica persecuzione sotto gli ultimi Tolomei rimasero, in complesso, senza conseguenze. Persino la violenta persecuzione, limitata però a pochi anni, sotto Caligola non poté stroncare durevolmente la fioritura dell'ebraismo in Egitto: tant'è vero che sotto Nerone il governo di quell'importante provincia era affidato a un ebreo, il nipote di Filone, Tiberio Alessandro, il quale, prendendo le parti di Vespasiano, | contribuí non poco a farlo sa- 266

---

[12] Ios. *B. I.* II 18, 7 e passim.

[13] Cosí quel Giuseppe, nipote del sommo sacerdote Onias, che con l'abilità e la corruzione seppe accattivarsi il favore di Tolomeo Evergete (246-221) ed ebbe in appalto per 22 anni le imposte di tutta la Siria (IOSEPH. *Antiq.* XII 4); cosí Onias e Dositeo che ebbero i posti di comando piú importanti negli ultimi anni di Tolomeo Filometore (181-146), Chelchia e Anania che li ebbero sotto Cleopatra II e Tol. Latiro (107 sg.) (Ios. *c. Ap.* II 5. *Antiquit.* XIII 10, 4. 13, 1 sg.). Già Tol. Lagide avrebbe messo in varie piazzeforti guarnigioni ebraiche, perché se ne fidava in modo particolare (Ios. *c. Ap.* II 4) ma pare che sia una favola tolta dal libro di Aristea (p. 107 Haverc.); verso la metà del I sec. troviamo Pelusio, la porta dell'Egitto verso Nord-Ovest, presidiata da ebrei (Ios. *Ant.* XIV 6, 2. 8, 1 sg.).

[14] Secondo PHILO *in Flacc.* 6, 971 C H., 523 M. c'erano ai suoi tempi un milione di ebrei in Egitto. Dei cinque quartieri di Alessandria due erano abitati prevalentemente da ebrei, e non pochi ce n'erano anche negli altri (*ibid.* c. 7, 973 A H., 525 M.). Nella sommossa sotto Nerone sarebbero periti in Alessandria 50 000 ebrei; Ios. *B. I.* II 18, 8.

lire al trono imperiale. Soltanto le tempeste che si scatenarono allora su Gerusalemme e sulla Palestina, e cinquant'anni dopo anche sull'Egitto, e l'avanzata vittoriosa del cristianesimo in Egitto pare che abbiano tolto agli ebrei di laggiú le premesse di un'esistenza fiorente. Era logico che gli ebrei non potessero vivere a lungo in tali condizioni senza subire l'influsso della civiltà greca e tentare una conciliazione tra le novità provenienti dalla Grecia e le forme tradizionali della loro cultura. Non è il caso di andare a cercare motivi speciali di questo mutamento o di supporre fini e intenzioni particolari; per spiegarlo basta pensare al fatto reale che gli ebrei erano lontani dalla loro antica patria e dalla loro comunità statale originaria, che vivevano, minoranza tollerata, in un paese dominato dai greci e dalla civiltà ellenica, che dovevano sentire continuamente la preponderanza di quest'ultima, che essi stessi potevano accedere all'istruzione superiore soltanto in scuole greche, che l'evidenza confutava il concetto che si erano fatti fino allora del paganesimo, che persino la lingua sacra del loro popolo era stata sostituita in molti di loro da quella dei conquistatori pagani, come dimostra la traduzione alessandrina dell'Antico Testamento[15]. |
267 Era inevitabile che i discendenti degli ebrei immigrati subissero in queste condizioni l'influsso dell'ambiente,

---

[15] La conferma di quanto sopra in DÄHNE, *Geschichtl. Darst. d. jüdisch-alexandrin. Religionsphil.* I 18 sgg. EWALD *Gesch. d. V. Israël*, III b, 267 sg. HERZFELD, *Gesch. d. V. Jisr.* III 436 sgg. MOMMSEN, *Röm. Gesch.* V 489 sgg. 515 sg. 532-542 sg. Non dobbiamo nasconderci però che le notizie degli storiografi ebrei circa il numero, i privilegi e l'autorità dei loro connazionali vanno considerate con prudenza, come del resto già ai tempi di Giuseppe qualche studioso diffidava delle notizie riferentisi all'epoca persiana e macedone, per mancanza di prove documentarie. Per confutarli, Giuseppe (*Antiq.* XIV 10, 1) vuole enumerare tutti i pubblici decreti, venuti a sua conoscenza, in favore del suo popolo nel periodo della dominazione romana: ma anche per questi ci si chiede se sono tutti autentici.

che non potessero mantenere la purezza e l'indipendenza del loro carattere nazionale, che la loro civiltà ebraica diventasse ebraico-ellenistica. Anche qui entrarono certo in azione, come in tutto l'ellenismo orientale, motivi piú particolari, come l'esigenza di difendersi dagli attacchi dei pagani, lo sforzo di alcuni uomini per giungere al potere, il desiderio di stare in buona armonia col resto della popolazione e coi governanti e di far sí che avessero un'opinione il piú possibile elevata e favorevole del popolo ebraico, della sua religione, della sua storia, dei suoi profeti ed eroi; ne sono prova le reliquie della storiografia ebraico-ellenistica, che cerca di raggiungere questi fini ora con mezzi razionali, ora con le piú incredibili invenzioni [16]. Ma questi motivi non possono, da soli, dare la spiegazione storica di questo fenomeno; generale com'è, esso presuppone anche cause di portata generale; tutti quei moventi particolari sono perciò null'altro che le forme in cui si compiva un movimento piú vasto, i fili attraverso i quali si propagava un fenomeno storico di una certa importanza fino a raggiungere gli individui; ma anche in questo caso la maggiore efficacia va attribuita all'influsso inconscio delle relazioni quotidiane, della lingua, delle condizioni civili e sociali [17].

La loro filosofia. – Queste circostanze dovevano agire in due modi sull'indirizzo spirituale degli ebrei alessan-

---

[16] I dati piú precisi intorno a questo ramo della letteratura ellenistica, nota soltanto per gli estratti di Eusebio da Alessandro Poliistore, si trovano ora in FREUDENTHAL *Hellenist. Stud.* I-II. La tendenza suaccennata si esplica nel modo piú vivo nelle falsificazioni storiche che troviamo nel preteso Artapano (*op. cit.* 143 sg.), e che ritroveremo piú oltre in Aristobulo e Aristea.

[17] Cfr., anche contro il meschino pragmatismo di storici antichi e moderni, le ottime osservazioni di L. GEORGII nel trattato cit. a p. 5 n. 3, 3° fasc., pp. 69 sgg. 84-96.

268 drini. | Per un verso questi dovevano perdere piú o meno di vista, sbalzati com'erano dal loro stato nazionale in mezzo a un popolo straniero, il lato politico della loro religione, il nesso tra le dottrine e i precetti religiosi da un lato e le condizioni della Palestina dall'altro, come pure il loro rapporto con la comunità ebraica; o almeno dovevano attenuare l'importanza di questo elemento per la loro vita religiosa. D'altro canto, poi, era inevitabile che accogliessero una quantità di concetti e aspirazioni nate in ambiente ellenico o pagano-orientale, e intimamente estranee, anzi opposte al carattere ebraico[18]. Questi due effetti provocarono, mediante la loro convergenza, una trasformazione dell'ebraismo, per cui fu sottratto al suo isolamento e fecondato con le idee del pensiero greco. La parte piú importante doveva toccare naturalmente alla filosofia greca, centro della vita spirituale greca di allora; e benché da principio questo influsso abbia agito sull'ebraismo solamente per tramite della cultura generale, in esso doveva destarsi tuttavia lo stimolo a conoscere direttamente dalle fonti il pensiero di un popolo con cui gli ebrei erano cosí strettamente uniti da legami politici e di ogni altro genere, e del cui modo di vivere e di pensare avevano fatto tesoro in tanti modi, e della cui superiorità avevano avuto cosí molteplice esperienza. E quanto piú l'ebraismo alessandrino era stato già prima in contatto con lo spirito greco, quanto piú numerosi erano i punti di contatto tra il monoteismo ebraico e le idee dei filosofi greci, quanto piú la stessa riflessione religiosa, viva già da gran tempo nel popolo ebraico, lo induceva a occuparsi di problemi

---

[18] Non dovremo però considerare rilevante l'influsso del paganesimo orientale, perché lo spirito greco gli era troppo superiore, e perché gli ebrei stessi non potevano imparare gran che dalle altre forme di civiltà orientale. Ben diversi erano invece i rapporti col paganesimo ellenico.

speculativi, tanto piú era naturale che la conoscenza che gli ebrei alessandrini | avevano della filosofia greca 269 li invitasse a occuparsene maggiormente e fosse la base dell'evoluzione di una filosofia ebraico-greca.

Orientamento e caratteristiche del pensiero ebraico-greco. – Il punto di partenza di questa filosofia era sempre, conformemente al carattere ebraico, la religione ebraica; la filosofia doveva essere semplicemente un mezzo per comprendere piú profondamente questa religione. In realtà, però, il suo influsso non poté non essere piú vasto. Lo studio stesso della filosofia greca implica già un superamento del puro ebraismo, e quanto piú determinazioni filosofiche di carattere e origine tanto diversa si applicavano alla religione ebraica, tanto piú questa doveva modificarsi. Senonché non si deve immaginare che gli ebrei di Alessandria siano stati consapevoli di questo loro allontanamento dalla fede dei loro padri. Se si ammettesse ciò, tutta la loro filosofia, e particolarmente il loro continuo riferirsi (evidentemente con piena serietà) all'Antico Testamento, come pure il loro faticoso simbolismo, sarebbero semplicemente incomprensibili [19]. Essi volevano, anzi, essere i veri ebrei e recare alla luce il vero senso dei loro libri sacri; e quando questo significato coincideva con le dottrine dei filosofi, non ne cercavano il fondamento nella interpretazione di queste, bensí nelle Scritture che essi interpretavano, poiché esse dovevano contenere, data la loro origine soprannaturale, ogni verità, dunque anche la verità filosofica. Ed erano talmente convinti di ciò che, per una strana eppur naturale illusione ottica, facevano derivare dalla Scrittura nella filosofia greca quelle sentenze che essi stessi avevano introdotto dalla filosofia greca nella 270 Scrittura[20]. Per la stessa ragione | non potevano interpretare le Scritture bibliche in conformità al loro significato originale; anzi, poiché essi, in quanto ebrei, volevano giustificare le loro concezioni (tanto discordanti dalle concezioni ebraiche antiche) proprio mediante queste Scritture, ecco che il loro significato veniva a capovolgersi, le dottrine e le narrazioni bibliche dovevano significare alcunché di diverso da quanto significavano alla lettera, e tutto l'Antico Testamento andava inteso allegoricamente. E anche qui si cadrebbe in errore se si supponesse che gli alessandrini abbiano avuto coscienza di alterare con queste interpretazioni il significato originale delle Sacre Scritture. Questa consapevolezza mancava persino agli stoici, per i quali i miti greci erano pur sempre soltanto miti, dai quali la loro visione filosofica era del tutto indipendente; ancor piú doveva mancare agli ebrei alessandrini, che consideravano i libri biblici come documenti di una rivelazione divina e potevano sviluppare le loro credenze religiose, non solo per gli altri ma anche per se stessi, soltanto sotto forma di interpretazione di questi libri. L'interpretazione allegorica delle Scritture, che del resto era generalmente diffusa dalla scuola filosofica piú influente dell'epoca e offriva compiti molto allettanti alla dialettica rabbinica, costituiva per loro la forma essenziale per il sorgere delle loro convinzioni; e per quanto forzassero la parola delle Scritture, essi credevano di rivelarne semplicemente il significato piú recondito facendo, secondo la consuetudine dell'epoca, della lettera un simbolo di un'idea che però le era quasi sempre estranea [21]. |

---

[19] Come ha ottimamente mostrato GEORGII *op. cit.* 3º fasc. p. 91 sgg. 4º fasc. p. 45 sgg.

---

[20] Ritroveremo piú avanti le affermazioni di Aristobulo e dei suoi successori circa la conoscenza che i pensatori greci avevano delle scritture dell'Antico Testamento. Ma benché queste affermazioni siano un'evidente invenzione, queste stesse invenzioni presuppongono già la persuasione generale che i filosofi greci siano in rapporti di dipendenza dalla rivelazione ebraica; e, partendo dalla fede ebraica nella rivelazione, questa persuasione scaturiva realmente da un semplicissimo ragionamento: donde potevano essi aver notizia delle verità comunicate all'umanità mediante una rivelazione soprannaturale, se non le avevano sapute da questa rivelazione stessa? Cfr. GEORGII *op. cit.* 3° fasc. p. 85 sgg.

Gli ebrei alessandrini sono in filosofia anzitutto eclet- 271
tici; e ciò si confaceva a loro anche piú che ai greci loro contemporanei. Il centro del loro pensiero non si trova nel campo scientifico, ma in quello religioso. La mèta delle loro aspirazioni è una piú profonda comprensione della religione dei loro padri, e la filosofia è semplicemente un mezzo per arrivarci. Non tengono, quindi, alla consequenziarietà logica, ma si servono di tutto ciò che trovano di buono, pei loro fini, nei filosofi, senza badare da quale scuola derivi, da quale nesso di pensieri sia tratto. Indicherò in seguito le fonti donde Filone e i suoi compagni di fede hanno attinto. Questa utilizzazione dei loro predecessori non esclude tuttavia una concezione originale, e quantunque l'abbiano sviluppata teoreticamente assai meno di Platone o di Aristotele, di Zenone o di Plotino (elaborando perciò con minore indipendenza anche la tradizione precedente), non vanno tuttavia considerati come dei sincretisti privi di princípi: i loro princípi non si sviluppano fino a costituire un sistema del tutto indipendente, ma tuttavia non si può negar loro né una spiccata caratterizzazione né una notevole efficacia storica.

Questa caratteristica è, in complesso, la stessa che abbiamo visto nei neopitagorici e nei platonici recenti. Un'antitesi dualistica tra cose divine e terrene, un concetto astratto di Dio, che esclude ogni conoscenza dell'essere divino, un disprezzo del mondo sensibile che prende le mosse dalle dottrine platoniche della materia e della discesa dell'anima nei corpi; l'ipotesi di forze mediatrici che guidano le azioni divine verso il mondo dei fenomeni; l'esigenza di un ascetismo liberatore dalla sensualità; la fede in una rivelazione superiore durante l'entusiasmo: questi sono i tratti piú salienti, dai quali 272 | possiamo conoscere l'affinità tra le due scuole. Ciò che distingue gli ebrei alessandrini dai greci a loro spiritualmente affini è soltanto il rapporto tra questi lati comuni e il dogma ebraico. Questo rapporto, però, ha due aspetti. Anzitutto la concezione filosofica greca risultò alterata in séguito alla fusione con la religione ebraica: il Dio indistinto dei filosofi che, nella sua assoluta trascendenza, fugge ogni contatto col mondo, doveva essere identificato col Jehovah antropomorfo e operatore di prodigi dell'antica tradizione popolare; l'interiorità e l'universalità dei rapporti religiosi non doveva esser di ostacolo alla fede che Israele fosse il popolo eletto e avesse un avvenire messianico; la filosofia stessa doveva poggiare sulle fondamenta dei testi biblici. D'altra parte, però, la religione ebraica offriva notevoli addentellati a una concezione filosofica come quella degli alessandrini. L'assoluta superiorità di Dio sul mondo, la santità di Dio, che è il principio fondamentale della teologia dell'Antico Testamento, trovava la sua piú alta espressione metafisica nella trascendenza del concetto alessandrino di Dio; l'ipotesi di forze mediatrici poteva connettersi in parte con gli angeli della religione popolare ebraica posteriore all'esilio, in parte con l'antica idea dello Spirito di Dio, che ancora in Palestina, nelle sentenze attribuite a Salomone, si era trasformata nel concetto di sapienza come qualità essenziale della divinità [22]. La fede nella rivelazione era,

---

[21] Anche di ciò il Georgii tratta ampiamente *op. cit.* 4º fasc. pp. 3-61. Testimonianze storiche sullo sviluppo dell'interpretazione allegorica presso gli ebrei fino a Filone si trovano in Siegfried, *Philo* p. 9 sgg. e nelle opere da lui citate.

---

[22] *Prov.* 1, 20 sg. 8, 1 sgg. e altrove, ma in particolare 8, 22 sgg.

d'altronde, un antico patrimonio del popolo ebraico, e anche l'elemento entusiastico di questa rivelazione trovava facilmente la sua giustificazione nel profetismo dell'Antico Testamento. Si potrebbe quindi essere in dubbio se si debba derivare la filosofia alessandrina dalla evoluzione interiore della coscienza ebraica o piuttosto dall'influsso del pensiero greco. E per ciò che riguarda il suo carattere religioso e | la sua importanza nella 273
storia delle religioni, bisognerebbe certamente prendere maggiormente in considerazione anche il primo di questi elementi. Qualora, invece, si debba spiegare la sua originalità filosofica come tale (e soltanto questo è il compito della storia della filosofia), quel che decide è il fatto che ritroviamo su suolo greco una concezione filosofica molto affine, senza che sia derivata da altra fonte. Questo fatto dimostra che i motivi della sua origine non si hanno da ricercare nell'originalità dello spirito ebraico, bensí in quelle cause che hanno agito sui greci della cerchia alessandrina allo stesso modo che sugli ebrei. Io ho già tentato altra volta di rintracciare tali cause sia nell'evoluzione della filosofia greca, sia nell'ambiente tipico dell'epoca alessandrina. Con le stesse cause dovremo spiegare anche la speculazione ebraica di Alessandria nei suoi elementi filosofici, perfino nel caso che il pensiero ebraico abbia cooperato al primo sorgere della filosofia alessandrina; la parte maggiore, infatti, l'avrebbe avuta in ogni caso il pensiero ellenico, mentre quello ebraico avrebbe potuto esercitare un'azione stimolante, ma non decisiva.

Origine del pensiero ebraico-alessandrino; i «Settanta». – Circa l'età in cui sorse la filosofia ebraico-alessandrina ci mancano notizie sicure. Agli ebrei di Alessandria doveva essa naturalmente sembrare identica con la teologia del loro popolo e perciò altrettanto antica quanto questa; ma anche tra i moderni c'è chi le ha as-

segnato un'epoca piú remota di quella che realmente le compete in base alle testimonianze storiche. Molto dipende, beninteso, da ciò che si intende designare col nome di filosofia religiosa alessandrina o simili. Se si intende ogni unione di filosofia greca con teologia ebraica, la si può trovare certamente ancor prima della metà del secondo secolo a. C.; se si considerano invece i carat-
274 teri peculiari per cui la dottrina di Filone | e della sua scuola si differenzia dall'antica filosofia greca e si pone a uno stesso livello col pitagorismo e col platonismo suo contemporaneo, se si considerano le concezioni riguardanti l'essenza di Dio e della materia, gli esseri intermedi tra Dio e il mondo fenomenico, l'elevazione estatica a Dio, se si comprende la filosofia ebraico-alessandrina in questa sua determinatezza intrinseca, bisognerà porre la sua origine in un'epoca considerevolmente piú tarda. Tra i recenti studiosi di questo argomento c'è chi crede[23] di trovare le sue tracce già nella traduzione alessandrina dell'Antico Testamento, quella dei cosiddetti « Settanta», le cui singole parti appartengono però a epoche diverse. Ma queste tracce sono tanto sbiadite che non riescono neanche a dimostrare un influsso immediato della filosofia greca su quella traduzione, né in alcun caso la conoscenza, da parte dei traduttori, di una dottrina simile a quella di Filone. È vero che la traduzione usa alcune volte espressioni che rivelano come una parte degli autori abbia ripudiato l'apparizione sensibile di Jehovah[24], ed elimina in un passo il

---

[23] Come GFRÖRER, *Philo u. d. alexandrin. Theosophie* II 8 sgg.; DÄHNE, *Geschichtl. Darstellung d. jüdisch-alexandrin. Religionsphilosophie* II 1 sgg.

[24] *Exod.* 24, 10 sg. *Job* 19, 27. *Jes.* 38, 11, anche *Ex.* 15, 3. 19, 3. 21, 6. *Jos.* 4, 24. *Jes.* 6, 1. Il DÄHNE, dal quale prendo i passi sopra riferiti, osserva, *op. cit.* p. 39, che spesso si riporta testualmente anche il racconto di teofanie.

concetto che Dio abbia provato pentimento[25]; ma per questo non era davvero necessaria la teoria filoniana dell'inconoscibilità e indeterminatezza dell'essere divino. Che non si possa vedere Dio con gli occhi corporei, che le passioni umane contrastino col concetto di divinità, che l'Ente divino sia superiore a ogni pentimento o mutamento, tutto ciò l'avevano detto già Platone e Aristotele, anzi perfino il vecchio Senofane, l'avevano riconosciuto tutti i filosofi greci, anche gli stoici ortodossi, | ed era per i greci colti di quel tempo un assioma, 275 tanto che i traduttori ebraici dell'Antico Testamento potevano attingere queste affermazioni non solo direttamente dalle teorie dei filosofi, ma in pari modo (sempre che non si voglia pensare a influenze straniere) dalle concezioni generali della cultura contemporanea. Lo stesso si dica per le reminiscenze della cosmologia filoniana che si troverebbero nei Settanta: ammesso che si possa provare che l'uno o l'altro dei traduttori abbia immaginato la creazione soltanto come « formazione del mondo », cioè come severamento e ordinamento di una materia già esistente, questo concetto non risalirebbe tuttavia alla dottrina filoniana, bensí al platonismo, e anche a questo cosí limitatamente che non avremmo ancora il diritto di presupporre un'effettiva conoscenza della teoria platonica da parte degli autori ebrei. Ma non si riesce a dare nemmeno questa dimostrazione[26].

---

[25] *Gen.* 6, 6 sg. Diversamente i traduttori degli altri libri; v. DÄHNE *op. cit.* p. 38.

[26] I principali passi probanti sono *Gen.* 1, 2: ἡ δὲ (sc. γῆ) ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος e *Jes.* 45, 18: ϑεὸς ὁ καταδείξας τὴν γῆν καὶ ποιήσας αὐτήν, αὐτὸς διώρισεν αὐτήν ecc. Ma nel secondo di questi passi il testo originale ha vocaboli che non significano creare, ma formare e fissare (כּוֹנְנָהּ e יֹצֵר); e anche nel primo si poteva tradurre senza riserve mentali תֹהוּ וָבֹהוּ con ἀόρατος e ἀκατασκεύαστος (infatti l'ἀόρατος è già nel successivo); quando però vi si volesse riscontrare la reminiscenza di un filosofema greco, non si dovrebbe pensare tuttavia (come SIEGFRIED *Philo* p. 9) al

Si potrebbe trovare qua e là qualche traccia della termi-
276 nologia antropologica | di Platone e degli stoici[27]; ma ben poco se ne può dedurre, se si pensa quanto facilmente espressioni di questo genere passano nel linguaggio comune. Altri elementi che si adducono per provare la parentela dei traduttori greci con la scuola filoniana, ci portano invece soltanto a concezioni ebraiche che certo non sono estranee a quella scuola, ma tutt'altro che proprietà esclusiva di essa[28]. E altri argomenti addotti dal Dähne o sono del tutto insignificanti[29], o risalgono a semplici errori di traduzione[30], a corruzioni o

---

κόσμος νοητός, ma all'invisibilità della materia platonica (*Tim.* 51 A). Dei passi riferiti poi dal DÄHNE II, 12 sgg., il *Gen.* 2, 5 è una traduzione errata, dovuta ad una connessione sbagliata delle parole, nella quale Filone introdusse per primo l'idea che prima del mondo sensibile fosse stato creato un mondo ideale; i traduttori volevano dire semplicemente che l'erba e le piante furono create in forma di germi e radici insieme alla terra, e che sbocciarono solo piú tardi. In *Gen.* 2, 9. 19 bisogna guardare le parole attraverso le lenti dell'allegoria filoniana per giudicare l'innocuo ἔστι come fa il DÄHNE *l. cit.*: non si può «assolutamente dubitare» che ciò si riferisca alla precedente creazione delle idee. Il DÄHNE le ritrova, p. 13 sg. anche in *Gen.* 2, 11, ma questa ipotesi non ha naturalmente maggior consistenza di quella (p. 16), secondo la quale *Jes.* 40, 26 si spiega «evidentemente» con la dottrina aritmetica pitagorica, mentre il κατ' ἀριθμόν c'è anche nel testo ebraico, e la variante consistente nelle parole τὸν κόσμον αὐτοῦ non è che una libertà di traduzione o forse una variante del testo stesso.

[27] *Job* 7, 15. *Ps.* 51, 12, mentre il DÄHNE II, 59 sg. si richiama senza necessità a *Gen.* 3, 14; *Deut.* 50, 14.

[28] Cosí il divieto di nominare il nome di Jahveh, e il fatto che questo nome sia evitato, per cui cfr. DÄHNE p. 25 sgg., insieme con la teoria degli angeli, sulla quale cfr. il medesimo, p. 55 sgg. 62 sgg. Anche qui il DÄHNE attribuisce ai traduttori moventi e pensieri che non si possono dimostrare in alcun modo. I dati che possediamo non vanno al di là dell'indirizzo generale del tardo ebraismo.

[29] Come *Gen.* 2, 16 sgg. i plurali φάγεσθε e φάγητε, e *Ps.* 40, 7 il σῶμα κατηρτίσω μοι, di cui DÄHNE p. 20. 60 sg.

[30] Cosí *Gen.* 4, 26 (in DÄHNE p. 23) dove l'errore di traduzione dei LXX dipende semplicemente dal fatto che derivarono l'ebraico הוּחַל da יָחַל, anziché da חָלַל.

interpolazioni nel testo dei Settanta[31] e a varianti nel testo ebraico[32]; alcune volte è accaduto al Dähne persino di citare traduzioni esatte e del tutto ovvie come prove del pensiero « filoniano » | dei traduttori[33]. Tutto 277
sommato, non abbiamo alcun motivo di supporre nei Settanta niente piú che un contatto superficiale e isolato con idee greche; e qui non avrei avuto neanche il dovere di menzionare questo argomento, se le conseguenze che alcuni hanno voluto trarne non avessero implicazioni tanto importanti per la storia della filosofia alessandrina (non solo ebraica ma anche greca), che non mi era lecito sottrarmi a questa discussione[34].

Aristobúlo. – Soltanto nel molto discusso peripatetico ebraico Aristobúlo[35] troviamo un rapporto preciso e inè stampata nel IV vol. della edizione gaisfordiana della *Praeparatio evangelica* di Eusebio). Tra i moderni cfr. GFRÖRER *Philo* II 71 sgg. DÄHNE, *op. cit.* II 71 sgg. L'autenticità dei framm. del commento di Aristobulo ai libri di Mosè, riportati da EUS. *pr. ev.* VII 14. VIII 10. XIII 12 e CLEM. *Strom.* I 342 B. V 595 D. VI 632 A, cfr. V 585 C. 600 C sg. 607 C sg. *Cohort.* 48 C sg., fu contestata da HODY, contro il quale scrisse il VALCKENAER, poi da EICHHORN (*Bibl. d. oriental. Litt.* V 253 sgg.), LOBECK (*Aglaophamus* I 447), GEORGII (*Ztschr. f. hist. Theol.* 1839, 3, 86), GRAETZ (*Gesch. d. Juden* III 435, e *Monatsschr. f. jüd. Gesch.* 1876, 345 sg. 1878, 55), JOËL (*Blicke in d. Religionsgesch.* 79 sgg.), KUENEN (*De Godsdienst van Israel* II 398. 45. 433 sgg.) e altri, ma soprattutto da ELTER (*Ind. Schol. Bonn. W.-Sem.* 1893/4 pp. 152-178). A me sembra accertata, malgrado le parziali contraddizioni nelle notizie degli antichi intorno all'epoca in cui Arist. sarebbe vissuto. L'opera di Arist. non è mai nominata prima di Clem.; ma ciò non deve impensierire, se si considera da quali casi derivi il fatto che in un libro conservatoci si nomini per la prima volta un libro anteriore; tanto che p. es. perfino un'opera tanto importante e usata come la *Storia della fisica* di Teofrasto non si trova indicata espressamente prima del secondo sec. d. C. (Cfr. DIELS *Doxogr.* 102 sg. 475 sgg.). Non è neanche impossibile che a Giuseppe, vissuto in Palestina e a Roma, sia rimasto ignoto un ebreo alessandrino, la cui opera era invece accessibile in Alessandria a Clemente; ma come, del resto, Giuseppe nomina un'unica volta (*Ant.* I 15) Alessandro Poliistore, pur servendosene spesso, (cfr. FREUDENTHAL *Hell. Stud.* I 33), cosí può non aver menzionato, pur conoscendolo, Aristobulo, il quale non gli avrà offerto molte notizie storiche (le altre non lo interessano). Tant'è vero che, come dimostra il FREUDENTHAL *op. cit.* II 171, non nomina nessuna delle sue fonti ebraiche tranne la Bibbia, né i LXX, né 1 *Macc.* né Filone. Il fatto poi che l'Aristobulo eusebiano in XIII 12 citi un verso del ἱερὸς λόγος orfico (fr. 6, 2 Ab.), mentre CLEM. *Cohort.* 48 C non lo riporta, non dovrebbe dimostrare gran che; poiché, siccome CLEM. segue qui la medesima recensione di questo poema seguita da Aristobulo, e l'aveva quindi davanti a sé già nella elaborazione ebraica, siccome poi riporta in *Strom.* 600 C sg. anche i passi poetici apocrifi, coi quali Arist. dimostra in EUS. *pr. ev.* XIII 12, 16 sg. la santità del settimo giorno, nell'ordine stesso di quello, allora o Clemente ebbe davanti agli occhi l'opera aristobuliana, o l'autore di questa Clemente. Ma la seconda alternativa non è pensabile, non solo per il modo in cui l'opera di Arist. è descritta in *Strom.* V 595 D, ma anche perché i framm. aristobuliani possono essere solo di un ebreo, non di un cristiano. (Il tentativo di JOËL p. 98 di dimostrare il contrario con EUS. XIII 12, 13 è, secondo me, errato); ma non è credibile che un ebreo del III sec. abbia utilizzato un padre della chiesa, né che, in genere, gli ebrei di allora si siano tanto occupati di letteratura greca e abbiano scritto in greco cosí bene come il nostro Arist. Quel verso, certamente adatto al testo di Arist., ma non indispensabile, sarà dunque, insieme con la modificazione delle parole seguenti provocata da esso (πᾶσι νόμου invece di πάντες ὁμῶς), un'interpolazione introdottasi nell'Aristobúlo di Eus., ma ancora ignota a quello di Clem. E neanche le notevoli differenze fra la recensione di un lungo framm. dal ἱερὸς λόγος orfico, riferita da Eus. e Clem. e quella riferita da Ps. Giustino (*Cohort.* 15. *De monarch.* 2) ci autorizzano ad affermare (ELTER *l. cit.*) che l'opera « aristobuliana » donde Clem. e Eus. hanno attinto la loro citaz. debba essere piú recente delle opere giustiniche. Da un raffronto delle due recensioni risulta bensí che il piú antico ἱερὸς λόγος noto già a Platone (*Symp.* 218 B, *Legg.* IV 715 E) fu rielaborato non una, ma due volte. Il primo di questi rimaneggiamenti che risalirà all'epoca tra il 250 e il 150 a. C. non rivela (v. nota 46) ancora nessuna traccia di influssi ebraici: è, come la teogonia rapsodica e altre composizioni orfiche (su cui *Ztschr. f. wissensch. Theol.* XLI 244. 260), una delle mistificazioni con cui il panteismo stoico fu introdotto nella teologia dalla setta orfica. Soltanto attraverso una rielaborazione di questo ἱερὸς λόγος stoicizzante si formò quello giudaizzante di Arist. Quello fu presente a Ps. Giustino, questo a Clem. ed Eus. Ma nulla ci autorizza a presupporre che la piú recente di queste due recensioni del poema orfico, l'aristobuliana, sia stata utilizzata negli scritti di Giustino, quand'anche fosse esistita al tempo in cui questi furono composti. Donde sappiamo che in questo caso sarebbe stata nota anche agli autori dei libri di Giustino? Se l'opera di Aristobulo fu composta verso il 150 a. C. in Alessandria, e, come dobbiamo ritenere, le copie di essa erano state conservate solo nei circoli ebraico-alessandrini, era ben naturale che dopo un paio di secoli potesse capitare nelle mani di uno scrittore che vivesse a Roma o in genere nella parte occidentale dell'Impero romano meno facilmente che in quella di Clem. Alessandrino. E chi (dobbiamo chiedere anche all'ELTER) avrebbe composto nella seconda metà del II sec. d. C. l'opera aristobuliana, un ebreo o un cristiano? Un cristiano avrebbe certamente difeso ed esaltato la propria religione, non quella ebraica, né avrebbe trascurato ogni accenno a Cristo, alle dottrine e alle istituzioni cristiane. Un ebreo contemporaneo di Clem. (ammesso che allora siano esistiti ancora ebrei capaci di scrivere un'opera come quella di Aristobulo) non avrebbe avuto alcun motivo di far dire quello che voleva dire ai greci da una persona del tempo dei Maccabei, ignota ai greci fin nel nome; in nessun caso però avrebbe potuto né voluto rinnegare l'indirizzo del suo tempo fino al punto di togliere, nel resto della sua opera, qualsiasi traccia della teologia di Filone e della situazione in cui venne a trovarsi l'ebraismo in seguito all'avanzata vittoriosa del cristianesimo. – Qualora si creda infine che Arist. non avrebbe assolutamente potuto permettersi verso il suo re falsificazioni e invenzioni tanto palesi, come quelle di cui sono infarciti i suoi frammenti, ci dobbiamo chiedere anzitutto se tutte queste falsificazioni siano da addebitarsi a lui stesso, oppure se egli non abbia forse tratto le peg-

---

[31] In *Gen.* 3, 15 (DÄHNE, p. 21 sgg.) è da supporre una corruzione del testo, poiché invece di τηρήσει e τηρήσεις vi si dovrebbe leggere l'insolito τειρήσει e -εις, che il Dähne stesso cita da un'altra traduzione, mentre l'αὐτός riferito per *constructio ad sensum* a σπέρμα è giusto. In 1 *Reg.* 8, 53 (DÄHNE 44 sgg.) supporrei una interpolazione.

[32] Ciò vale per i passi citati dal DÄHNE p. 22. 40. 62: *Gen.* 3, 17. *Num.* 12, 8. *Deut.* 32, 8. Nel primo di questi la traduzione greca presuppone la lezione בַּעֲבוֹדֶךָ anziché בַּעֲבוּרֶךָ, nel secondo בְּמַרְאֶה anziché וּמַרְאֶה, nel terzo אֵל invece di יִשְׂרָאֵל

[33] *Gen.* 2, 21 (DÄHNE, 17), dove ἔκστασις nel significato di incoscienza traduce esattamente תַּרְדֵּמָה e *Exod.* 3, 14 sg., dove D. contesta una traduzione giusta, o per lo meno possibile.

[34] [Cfr. sulla versione dei « Settanta », a proposito dei rapporti col mondo greco, A. DEISSMANN, *Die Hellenisierung des semitischen Monotheismus*, in *Neue Jahrbücher* VI, 1903; P. HEINISCH, *Griechische Philosophie und Altes Testament*, fasc. 2: *Septuaginta und Buch der Weisheit*, Münster 1913-1914.

Per la suddetta trad. degli Ἑβδομήκοντα in generale, si consultino naturalmente le bibliografie bibliche. – *R. D. R.*].

[35] Aristobúlo, di famiglia di sacerdoti, visse in Alessandria sotto Tolomeo Filometore (verso il 150 a. C.); cfr. 2 *Macc.* 1, 10. HIERON. in EUS. *Chron.* all'Ol. 151. *Chron. pasch.* 178 D. CLEMENS *Strom.* I 342 B. Le notizie che abbiamo di lui sono tutte raccolte da VALCKENAER nella sua dotta *Diatribe de Aristobulo Judaeo* (come

278 dubbiamente | sicuro tra l'ebraismo alessandrino e la
filosofia greca; ma nemmeno in lui si può riconoscere
ancora l'indirizzo teosofico venuto piú tardi. Aristobúlo |
279 è convinto che la dottrina mosaica vada d'accordo coi
migliori sistemi greci; non riesce, però, a spiegarsi
280 questa concordanza, data la maggiore originalità | della
rivelazione dell'Antico Testamento, se non supponendo
che i greci ne siano venuti a conoscenza [36]: cosicché egli
281 afferma [37] che, molto prima della traduzione | dell'An-

---

giori da altri in buona fede. Ma anche per lui stesso il rischio non sarebbe stato probabilmente molto grande. Si direbbe che anche piú tardi nessuno avrebbe potuto permettersi quelle falsificazioni verso i suoi lettori, eppure furono tentate e fecero fortuna. Chi ci garantisce che un Tolomeo Filometore sia stato superiore in erudizione e spirito critico a Clem. ed Eus.? Ho l'impressione che, per il loro contenuto, lo stile, la lingua, i frammenti siano di una persona che conosceva la scienza greca, e che si adattino benissimo all'epoca di Aristobulo.

[Su Aristobulo v. inoltre F. SUSEMIHL, *Geschichte d. griechischer Literatur in der Alexandrinerzeit* (che dà una chiara sintesi della questione concernente la persona e l'opera di lui) e CHRIST-SCHMID-STÄHLIN II^{6} 603 sgg. e v. anche lo SCHÜRER (*op. cit.* III 384 sgg.) e HERRIOT, *Philon le Juif*, Paris 1907, p. 66 sgg.).

Fra le testimonianze è particolarmente importante quella di II *Maccabei*, dove Aristobulo è salutato in forma epistolare quale «maestro del re Tolomeo» e «appartenente alla stirpe dei sacerdoti unti». Il commentario al *Pentateuco* era dedicato a un Filometore, che, secondo l'opinione ormai tradizionale, è Tolomeo VI, morto nel 145. Altri, però, pensa al Tolomeo (IX, Sotere II) che regnò dal 117 all'81 (ÜBERWEG-PRAECHTER^{12}, p. 571).

Oggi si inclina a stimare autentici (giusta l'opinione dello Zeller) i frammenti del suddetto Commentario, che è citato non solo da Eusebio e da Clemente Alessandrino, ma anche da Anatolio.

Piú che un vero peripatetico, Aristobulo era un sincretista professante un pensiero ebraico-ellenistico particolarmente, ma non esclusivamente colorito con tinta aristotelica. – *R. D. R.*].

[36] Questa è una ipotesi che non fu veramente formulata da Arist., come appare dalle parole di Giuseppe e Origene, Parte I vol. II, p. 391 n. 2, secondo i quali già Ermippo (verso il 200 a. C.) avrebbe affermato che Pitagora si sarebbe appropriato di dottrine ebraiche.

[37] In EUS. *pr. ev.* XIII 12, 1; cfr. VIII 10, 3. Le parole nel primo di questi passi (e in CLEM. *Strom.* I 342 B) che il VALCKENAER *op.*

cit. p. 48 (384) ritiene corrotte: διηρμήνευται γὰρ πρὸ Δημητρίου τοῦ Φαληρέως δι' ἑτέρων πρὸ τῆς 'Αλεξάνδρου καὶ Περσῶν ἐπικρατήσεως si spiegano facilmente: infatti queste opere furono tradotte prima dei tempi di Demetrio Phal. (per consiglio del quale si sarebbe fatta la traduzione dei LXX), anzi prima del dominio macedone e persiano (come poteva servirsene, altrimenti, Orfeo?). Non vedo quindi alcun motivo di critica. Né mi ha convinto il Graetz, *Gesch. d. Jud.* III 435, che tutto il framm. in Eus. XIII 12, o almeno una parte considerevole di esso, sia apocrifa. Per il Graetz non è pensabile che Arist. abbia presentato la sua traduzione del Pentateuco a Tolomeo Filometore, coll'osservazione che la traduzione esisteva già da gran tempo. Ma prima di tutto l'opera di Arist. non era affatto, come pretende il Graetz, una traduzione, bensí un'interpretazione dei libri mosaici, cioè una spiegazione del loro contenuto principale; è indicata infatti con ἐξηγήσεις (*Chron. pasch.* I 178 D), βίβλοι ἐξηγητικοί (Anatolius in Eus. *H. eccl.* VII 32, 16) *explanationem commentarii* (Hieron. *Chron.*, *ad Ol.* 158); e che ἐξήγησις non significhi, per gli antichi, commento di un testo, ma traduzione (Graetz, p. 432), questo non lo crederà nessuno, che ricordi le innumerevoli ἐξηγήσεις di scritti platonici e aristotelici, da Crantore ad Alessandro l'Esegeta e ai commentatori neoplatonici. Anche l'espressione τὸ πρὸς Πτολεμαῖον σύγγραμμα (Eus. *Pr. ev.* VIII 9, 23), τὸ πρὸς τὸν Φιλομήτορα (Clem. *Strom.* I 342 B) non s'adatta ad una semplice traduzione, mentre d'altro canto il fatto che quest'opera a Filometore constasse di piú libri (Clem. *l. cit.* ne menziona il primo e in V 595 D parla di βιβλία ἱκανά) ci vieta di riferirlo soltanto alla introduzione e dedica, premesse ad una traduzione. Non importa poi se Eus. chiama una volta (*Pr. ev.* VII 13, 4) quest'opera τῶν ἱερῶν νόμων ἑρμηνεία: ἑρμηνεύειν non significa infatti soltanto « tradurre » ma anche « spiegare »; ad es. Plat. *Ion* 535 A. *Theaet.* 209 A e altrove. Quando poi Anatolio (circa il 270, non 170 d. C.) *l. cit.* (non solo Eus., poiché questi ci comunica testualmente il passo di Anatolio), è del parere che Arist. sia stato uno dei settanta traduttori e abbia dedicato il suo commento ai due primi Tolomei, quando Clem. V 595 D (o magari i suoi copisti) e forse anche Eus. *Pr. ev.* VIII 8, 34 nomina come suo contemporaneo, anziché Tolomeo Filometore, il Filadelfo, ciò prova semplicemente la trascuratezza di questi scrittori, ma non l'affermazione che Arist. sia « traduttore » del Pentateuco. Ma quand'anche avesse presentato realmente a Tolomeo una sua traduzione del Pentateuco, non si capisce perché non gli abbia potuto dire nello stesso tempo, non che « essa », cioè questa traduzione, ma un'altra, anteriore, sia esistita già prima. Il Graetz dice poi che le parole sopra riferite sono una « prolusione dal libro di Aristea » da addebitarsi soltanto ad un interpolatore; non posso però assentire: esse non presuppongono il nostro libro di Aristea, ma solo la tradizione (forse fondata) di una partecipazione di Tolomeo Filadelfo e Demetrio Falereo alla traduzione greca della Bibbia; che cosa ci impedisce però di supporre che questa traduzione sia stata in cirtico Testamento per opera dei Settanta, esisté una traduzione greca degli scritti mosaici, donde avrebbero attinto, insieme con altri poeti e filosofi, anche Platone e Pitagora. Per sostenere questa affermazione e avvalorare le credenze ebraiche con l'autorità di testi greci, egli attribuí falsamente a Orfeo e a Lino, a Omero e ad Esiodo dei versi[38] (o utilizzò versi falsificati da altri),

---

colazione, indipendentemente dal nostro Aristea, già ai tempi di Aristobulo? Altrettanto errata è la osservazione che Arist. non avrebbe chiamato il predecessore di Tolomeo Filometore, di fronte a lui, col «nomignolo ironico» di Filadelfo (Graetz p. 436). Φιλάδελφος era un titolo onorifico, attribuito ai re, e piú spesso alle regine, negli atti pubblici, da quando i Tolomei accolsero l'uso egiziano dei matrimoni tra fratelli (uso che continuò fin nell'epoca romana, come dimostra il Wilcken in *Sitzungsber. d. preuss. Akad.* 1883, 903). Nell'iscrizione, di cui tratta il Droysen *op. cit.* 1882, 226 sg., Tol. II assegna questo titolo ad Arsinoe, sua sorella e consorte; un'altra Arsinoe lo ha, r. 5 dell'iscrizione di Rosetta; in due iscrizioni di Cipro dell'epoca di Tol. Evergete (v. Oberhummer, in *Sitzungsber. d. Münch. Akad.*, philos.-philol. Kl. 1888, 319 sg.), i genitori di questo re (Tolomeo II e Arsinoe) sono detti ϑεοὶ φιλάδελφοι e, oltre Rabbot-Ammon in Celesiria, anche altre città ricevettero il nome di Φιλαδέλφεια. Le altre obiezioni del Graetz contro l'inautenticità del nostro framm. o non contano, o si confutano con quanto abbiamo detto all'inizio di questa nota.

[38] In Eus. *Pr. ev.* XIII 12, cfr. Clem. V 585 C. 607 C sg. 600 C sg.–Ewald, *Gesch. d. V. Jisr.* III b 298; Herzfeld, *Gesch. d. V. Jisr.* III 566 e Freudenthal, *Hellenist. Stud.* II 166 sg. sono del parere che Arist. non sia colpevole di queste mistificazioni, ma le abbia già trovate. La seconda alternativa sembra anche a me probabile per una parte cospicua delle citazioni aristobuliane. Ma in sostanza non c'è una grande differenza se quelle falsificazioni sono di Arist. o d'un altro, e non mi pare impossibile che Arist. vi abbia avuto parte. Certo, di primo acchito pare incredibile che, in una opera dedicata ad un suo re, questo pensatore abbia potuto commettere una falsificazione che, si direbbe, qualunque greco un po' pratico di Omero doveva scoprire (cfr. p. 321); tanto piú che Arist. in Eus. XIII 12, 12 ammette, giustificandosi, di aver mutato nei versi 2 e 4 dei *Fenomeni* di Arato Διός in ϑεοῦ, dando quindi prova di essere assai coscienzioso. Ma questo fatto non prova gran che: tutti ammettevano allora sull'esempio degli stoici che Zeus significasse la divinità in senso assoluto, per cui quella confessione di Aristob. era del tutto innocente; mutando il testo non aveva

i quali portano impressa tanto palesemente la loro origine ebraica | da far dubitare se debba stupirci piú 282
l'audacia del mistificatore o la credulità dei teologi ebraici e cristiani che per quasi duemila anni non sono stati capaci di accorgersi della falsificazione [39]. Dati questi precedenti, dobbiamo | attenderci di trovare 283
anche nelle opinioni personali di Aristobúlo le tracce del suo studio della filosofia greca. Queste si limitano però, per quanto ne sappiamo, quasi esclusivamente allo sforzo di eliminare dalle dottrine e narrazioni dell'Antico Testamento gli antropomorfismi che avrebbero urtato la coscienza delle persone colte. Aristobúlo af-

---

fatto altro che introdurre un'interpretazione rispondente alle intenzioni del poeta; non poteva invece assolutamente confessare le sue modificazioni al testo omerico, senza far crollare tutta la sua argomentazione. Può darsi che abbia anche fatto l'uno e l'altro, adottato falsificazioni precedenti e aumentato queste con altre nuove. A chi dice però che non avrebbe potuto arrischiare queste ultime, soprattutto quelle che riguardano Omero, si potrebbe rispondere chiedendo quale di queste ipotesi sia la piú probabile: l'ipotesi che Aristobulo, il peripatetico, buon conoscitore della letteratura greca, non abbia notato le falsificazioni fatte da altri e le abbia propagate quindi in buona fede, o l'ipotesi che abbia potuto supporre che i suoi lettori non se ne sarebbero accorti? E per lo meno un Clemente e un Eusebio, che indubbiamente avevano letto il loro Omero, non se ne sono accorti; e chi ritiene che non le abbia notate neanche Arist. confuta con ciò direttamente la premessa che ai suoi tempi non si sarebbero potute arrischiare, perché chiunque le avrebbe scoperte. Per quanto riguarda poi la possibilità morale della falsificazione, non abbiamo motivi per negarla in Arist. piú che in qualunque altra persona a noi ignota; è noto che a quei tempi e in quei circoli si pensava diversamente da oggi, e lo si potrebbe dimostrare già con le opere pseudopitagoriche, di cui si è trattato a p. 46 sgg.; cfr. anche i miei *Vortr. u. Abhandl.* I 339 sgg.

[39] In un poema orfico (v. sotto, p. 327 n. 46) ad es. si parla di Abramo e Mosè, Omero deve dichiarare sacro il settimo giorno, dire che la creazione si compí in sette giorni, ecc. Con la stessa disinvoltura, nei versi che CLEM. *Strom.* V 602 B e altri (cfr. MÜLLER *Hist. gr.* II 396) riportano dall'opera del falso Ecateo su Abramo, si fa pronunciare a Sofocle un biasimo del politeismo e dell'idolatria. Si potrebbero addurre ancora molti altri esempi di tali falsificazioni.

ferma che Dio è invisibile[40], interpreta la « mano di Dio» e simili espressioni bibliche dicendo che simboleggiano la potenza divina, cosí come le parole pronunciate da Dio simboleggiano le manifestazioni effettive di questa potenza[41]. Quando la Scrittura dice che Dio riposa, intende, secondo Aristobúlo, l'immutabilità delle opere divine, la perseveranza dell'ordine universale[42]; quando Mosè racconta che Dio scese avvolto nel fuoco sul Monte Sinai, intendeva descrivere semplicemente una miracolosa rivelazione di Dio offerta agli Israeliti in forma di visione, senza alcuna reale apparizione corporea[43]. Qui non c'è ancora nulla che non si possa spiegare completamente con le influenze della filosofia platonica, peripatetica e stoica[44], e anche la spiegazione delle narrazioni

---

[40] *Op. cit.* XIII 12; vv. 11. 20 del presunto poema orfico.

[41] *Op. cit.* VIII 10 1, 4 sg.; XIII 12, 2.

[A proposito del preteso passo dello ἱερὸς λόγος di Orfeo riportato da Aristobúlo in questo che è il suo frammento principale (*ap.* Eus. XIII 12) si noti che il passo medesimo si ritrova non solo nelle opere giustiniane sopra citate (*De monarchia* e *Cohortatio*) ma anche presso Clemente Alessandrino (in piú luoghi) e presso altri teologi cristiani, in una forma differente da quella aristobuliana. I vv. 10 sgg. della poesia, riguardanti l'invisibilità di Dio, che suonano altrove οὐδέ τις αὐτὸν Εἰσοράᾳ θνητῶν, αὐτὸς δέ γε πάντας ὁρᾶται, figurano in Aristobúlo cosí: οὐδὲ τις αὐτὸν Εἰσοράᾳ ψυχῶν θνητῶν, νῷ δ'εἰσοράαται: ed è lecito presumere che il filosofo abbia modificato il testo per introdurvi il concetto della distinzione fra la ψυχή e il νοῦς dell'uomo (Überweg-Praechter^{12}, p. 571). – *R. D. R.*].

[42] *Ibid.* VIII 10, 5 sgg.; XIII 12, 14.

[43] *Ibid.* VIII 10, 9.

[44] Arist. è detto spesso peripatetico (Eus. *pr. ev.* VIII 9, 32. IX 6, 2. XIII 12 titolo). Egli stesso si richiama *ibid.* VII 14, 1 al Περίπατος quale sua scuola (διὸ καί τινες εἰρήκασι τῶν ἐκ τῆς αἱρέσεως ὄντες ἐκ τοῦ Περιπάτου) e secondo Clem. *Strom.* V 595 D voleva mostrare nella sua opera, τὴν περιπατητικὴν φιλοσοφίαν ἔκ τε τοῦ κατὰ Μωϋσέα νόμου καὶ τῶν ἄλλων ἠρτῆσθαι προφητῶν.

[D'altra parte, il carattere greco-ebraico del pensiero di Aristobúlo è espressamente indicato da Eusebio stesso, il quale in *Praepar.* VIII 9, 38 dice di lui che partecipò alla filosofia secondo Aristotele oltre che a quella dei suoi padri (καὶ τῆς κατ' 'Αριστοed espressioni mosaiche, e in genere tutta l'interpretazione allegorica delle Scritture dell'Antico Testamento ha un modello adeguato nell'interpretazione stoica dei miti[45]. Senonché Aristobúlo non può | decidersi ad abbracciare 284 il panteismo ilozoista degli stoici: nella sua rielaborazione del carme orfico che esprimeva in origine questa concezione si insiste, con parecchie modifiche e aggiunte sostanziali, sul fatto che Dio non è soltanto il signore, ma anche il creatore del mondo, che da lui proviene soltanto il bene, mentre le forze dannose appartengono soltanto al suo séguito, non a lui stesso[46]. Questa asserzione, però, è senz'altro coerente col teismo ebraico, e seppur vi contribuí un elemento filosofico, non c'è bisogno di andare piú in là della dottrina platonica e peripatetica: Aristobúlo è, rispetto al panteismo stoico, in un rapporto simile a quello che avrà piú tardi l'autore dell'opera *De mundo*[47]. Non è accertato che il nostro filosofo abbia ammesso una materia preesistente, come secondo principio, accanto alla divinità[48]; in

---

τέλην φιλοσοφίας πρὸς τῇ πατρίῳ μετειληχώς). In ogni caso egli accoglie anche idee stoiche e pitagoriche. – *R. D. R.*].

[45] Arist. stesso la ricorda quando in EUS. VIII 10, 2 invita il re, al quale è dedicata la sua opera: φυσιϰῶς λαμβάνειν τὰς ἐϰδοχάς, ϰαὶ τὴν ἁρμόζουσαν ἔννοιαν περὶ ϑεοῦ ϰρατεῖν ϰαὶ μὴ ἐϰπίπτειν εἰς τὸ μυϑῶδες ϰαὶ ἀνϑρώπινον ϰατάστημα. Si cfr. quanto è detto nella Parte III vol. I, p. 331^5 sg. circa la *physica ratio* degli stoici e la loro polemica contro gli antropomorfismi.

[46] Ciò appare dai vv. 8, 13 sgg., 33 sg., 39 del ἱερὸς λόγος secondo la recensione di Arist. in EUS. *pr. ev.* XIII 12, qualora si confrontino coi passi corrispondenti del medesimo poema in IUSTIN. *Coh.* c. 15. In questi il monoteismo si presenta, come nell'inno di Cleante, solo nella forma del panteismo stoico; il dio uno, da cui proviene ogni cosa, che attraversa ogni cosa e che tutto guida, si chiama ancora Zeus e, per riconoscerlo, bisogna (v 5) volgere il proprio pensiero al ϑεῖος λόγος. Arist. elimina Zeus, fa del « signore del mondo» (v. 7) un ϰόσμοιο τυπωτής e deriva la vera conoscenza di Dio da Abramo, Mosè e dalle tavole della legge mosaica.

[47] Parte III vol. III, p. 659^5 sgg.

[48] Lo si desume da ϰόσμοιο τυπωτήν (cfr. nota 46). [Ma ϰόσμοιο τυπωτήν prova ben poco, perché Aristobúlo poté ben intendere la

ogni caso, nemmeno questa ipotesi ci porterebbe oltre Platone (cosí come era inteso a quel tempo) e Aristotele. Né le frasi riguardanti la sapienza[49] ci autorizzano per nulla a pensare a un'ipostasi della sapienza nel senso della posteriore teoria del Logos, poiché significano sem-
285 plicemente che | tutto il mondo è opera della sapienza divina e questa perciò precedette il mondo. Quando poi Aristobúlo intende dare maggiore autorità alle leggi ebraiche del sabato esponendo, in senso pitagorico, la potenza del numero sette[50], è ovvio che un simile accostamento venga in mente a un ebreo in considerazione delle speculazioni aritmetiche del pitagorismo antico, tanto che non dobbiamo attribuirgli per questo i caratteri distintivi del pensiero neopitagorico; e quando il settimo giorno della creazione è fatto risalire al primo, in cui fu creata la luce, e la ragione, con un'arbitraria modifica dell'enumerazione stoica delle forze psichiche, vien definita come la settima facoltà dell'anima[51], ciò non vuol dire che si manifesti in ciò un'affinità coll'alessandrinismo posteriore. Sono quindi in errore quegli studiosi moderni che pretendono trovare in Aristobúlo i tratti essenziali della dottrina filoniana[52]. Aristobúlo ha in comune con Filone soltanto la fusione della teologia ebraica

---

parola (che significa « modellatore») anche nel senso di una formazione del cosmo dal nulla. – *R. D. R.*].

[49] In Eus. XIII 12, 13 sg.; Arist. stesso rimanda qui a *Prov. Sal.* 8, 22 sg. dove lo si trova realmente.

[50] *Op. cit.* § 15 sg. [Per Aristobulo il 7 è il numero che regola tutto l'andamento dell'universo: δι' ἑβδομάδων ... πᾶς ὁ κόσμος κυκλεῖται: ap. Eus. *Praep.* XIII 12, 13. Piú tardi Filone, per cui il 7 è dotato di tale eccellenza che nessuno potrebbe adeguatamente celebrarlo, dirà che l'ἑβδομάς è fra l'altro τελεσφόρος, ἐπειδὴ ταύτῃ τελεσφορεῖται τὰ σύμπαντα (Phil. *De of. m.* 102) – *R. D. R.*].

[51] *Op. cit.* § 13, 15 sg. dove si dice del λόγος con la nota formula stoica: ἐν ᾧ γνῶσιν ἔχομεν ἀνθρωπίνων καὶ θείων πραγμάτων.

[52] Gfrörer, *Philo* ecc., II 74 sgg., e piú ancora Dähne, *Darst. d. jüd.-alexandr. Religionsphil.* II 96 sgg.; cfr. anche Herzfeld, *Gesch. d. V. Jisr.*, III 479 sg.

con filosofemi greci usati eclelticamente; ma se Aristobúlo non ha perseguito questo indirizzo, secondo ogni probabilità, fino al punto di Filone, non si trova, d'altra parte, in lui alcuna traccia sicura delle teorie originali che assicurano a Filone la sua importanza nella storia della filosofia.

La filosofia alessandrina dopo Aristobúlo; gli allegoristi anteriori a Filone. – Intorno all'evoluzione del pensiero ebraico-alessandrino nell'epoca intercorsa fra Aristobúlo e Filone abbiamo notizie molto scarse. Che questa evoluzione abbia avuto luogo e che una schiera di precursori abbia spianato la via a Filone, lo dovremmo ammettere anche se non ne avessimo alcuna notizia; | Filone stesso, però, ce lo conferma[53]. Questo autore si 286 richiama infatti spesso, nella sua interpretazione allegorica della Scrittura, a commentatori precedenti[54], i quali devono essere stati numerosi, a giudicare da quanto egli ci dice sui Terapeuti[55]; si richiama, inoltre, alle norme dell'allegoria[56], intorno alle quali deve aver trovato una tradizione già formata; cita anche 287 | varie interpretazioni allegoriche[57], quali potevano esistere solo se si fosse esercitato già da parecchio tempo questo tipo di esegèsi. Basta questo fatto a dimostrare che anche la speculazione, applicata per tramite dell'allegoria ai documenti della religione ebraica, non era piú del tutto nuova ai suoi tempi; da quanto, poi, Filone ci comunica intorno ad alcune di quelle interpretazioni rileviamo che già prima di lui si erano trovate nella Bibbia non

---

[53] Si cfr., per quanto segue, GROSSMANN, *De pharisaeismo Judaeorum Alexandrino* comment. pars I (Leipzig 1846; p. II, 1847; p. III, 1850), p. 3 sg., il quale ha raccolto le sue prove purtroppo con piú diligenza che discernimento, sbagliando certamente quando fa degli alessandrini altrettanti farisei. Egli pensa che non essendo stati né esseni né sadducei, debbano essere stati farisei; ma questa argomentazione crolla insieme con la premessa che ogni ebreo debba aver appartenuto a uno di questi tre partiti, il che non si può dire nemmeno della parte palestinese, meno ancora di quella ellenistica del popolo ebraico. Il GROSSMANN del resto, nel dimostrare l'affinità fra la dottrina filoniana e la farisea, ha preso troppo alla leggera i singoli punti di confronto, ed ha addirittura trascurato proprio il punto su cui si fonda la peculiarità dell'alessandrinismo, e che avrebbe rivelato subito la sua grande diversità dal farisaismo: il suo rapporto con la filosofia greca.

[54] Cosí *De Abr.* 364 A (II 15 M.) per l'interpretazione di Abramo come νοῦς, di Sara come virtú; *ibid.* 379 E (31) per il riferimento di Abramo e Loth a τρόποι ψυχῆς; *De Ios.* 548 B, 63 M. (il re d'Egitto: il νοῦς quale dominatore del corpo che diventa φιλοσώματος); *De circumcis.* 811 A, 211 M. (quattro scopi della circoncisione, tra i quali anche questo: di rendere il membro generante di forma simile al cuore, sede del pneuma, genitore del pensiero); *Spec. Leg.* 804 E, 329 M. (*Deut.* 25, 11 allegorizzato moralmente); *Plant. Noë* 221 D,

---

337 M. (*Exod.* 15, 16 significherebbe la κληρονομία di Dio, secondo alcuni commentatori il bene), *ibid.* 224 D, 340 M. (φασὶ δέ, οἷς ἔθος ἐρευνᾷν τὰ τοιαῦτα, e segue un'interpretazione morale di *Gen.* 21, 23); *De septenar.* 1190 B, 1191 D, 292 sg. M. (due interpretazioni del rito di Passah, quale purificazione dell'anima e quale creazione del mondo); *Deter. pot. insid.* 159 C, 195 M. (contro una certa spiegazione, pure allegorica, di *Gen.* 37, 15); *De Decal.* 764 A (182). Di piú qui sotto, nota 57.

[55] Nel passo che riporteremo in seguito, *De v. cont.* 893 D (475).

[56] *De somn.* 576 B (631): κατὰ τοὺς ἀλληγορίας κανόνας il sole significherebbe Dio. *Ibid.* 580 E (611): λέγωμεν δὲ ἡμεῖς, ἑπόμενοι τοῖς ἀλληγορίας νόμοις, τὰ πρέποντα περὶ τούτων. *De somn.* II 1109 C (660): ἀλληγορίας ἑπόμενοι παραγγέλμασιν.

[57] *Qu. rer. div. haer.* 520 C (513): in *Gen.* 15, 15 «E tu te ne andrai dai tuoi padri» non si intendono per padri le salme inanimate degli antenati, ma secondo gli uni gli astri, secondo altri le ἀρχέτυποι ἰδέαι, secondo altri ancora (questa interpretazione è menzionata anche in *Qu. in Gen.* III 11 come *multorum sententia*) i quattro elementi, e (se questa non è una aggiunta sua) l'etere, il cui ἀπόσπασμα è (secondo la teoria stoico-pitagorica; v. p. 31 n. 36) l'anima. *Nom. mut.* 1066 C (599): tre spiegazioni di *Gen.* 17, 16. *Post. Caini* I, 233 M.: due interpretazioni del nome Enoch, le quali lo riferiscono ambedue al νοῦς dell'uomo. *Leg. alleg.* 50 E (55): l'albero della vita significa la virtú nel suo complesso, secondo altri invece il cuore. *Qu. in Gen.* I 10 p. 7 A del medesimo: alcuni ci vedono la terra, altri la sfera mediana tra le 7 sfere celesti, o il sole, o la *directio animae* (l'ἡγεμονικόν), i commentatori migliori però la pietà. *De Cherub.* 111 D sgg. (142): i cherubini sono ora il cielo delle stelle fisse e dei pianeti, ora i due emisferi, per Filone stesso invece le fondamentali energie divine della bontà e della potenza.

solo le idee platoniche e il *nous*, ma anche il logos divino[58]. Certo, vien fatto di chiedersi fino a qual punto di sviluppo fossero giunte queste dottrine prima di Filone, e se soprattutto il Logos, di cui aveva parlato qualche suo precursore, si debba intendere come una vera e propria ipostasi o semplicemente come la parola o il pensiero di Dio[59]. Da quanto abbiamo detto risulta
però | almeno questo, che già prima di Filone ci fu nell'ebraismo 288
alessandrino chi conosceva la filosofia greca e sapeva rintracciarla mediante l'interpretazione allegorica nei libri sacri del popolo ebraico.

Aristea. – Anche nelle opere di questo ambiente che ci sono pervenute si trova qualche traccia di tali allegorie; ma questi indizi sono troppo sbiaditi e isolati per non farci rimpiangere la perdita di opere che ci potrebbero dare un quadro piú preciso dell'antica speculazione ellenistica. La presunta epistola di Aristea sulla

---

[58] Cfr. n. prec. e *De somn.* I 583 C (638), dove si osserva circa la *Gen.* 28, 11: (ὑπήντησε τόπῳ ἔδυ γὰρ ὁ ἥλιος): ἔνιοι δὲ ἥλιον μὲν ὑποτοπήσαντες εἰρῆσϑαι νυνὶ συμβολικῶς αἴσϑησίν τε καὶ νοῦν, τὰ νενομισμένα καϑ' ἡμᾶς αὐτοὺς εἶναι κριτήρια, τόπον δὲ τὸν ϑεῖον λόγον, οὕτως ἐξεδέξαντο· ἀπήντησεν ὁ ἀσκητὴς λόγῳ ϑείῳ, δύναντος τοῦ ϑνητοῦ καὶ ἀνϑρωπίνου φέγγους. Meno sicuro è *De somn.* II 1141 E (691): μᾶλλον δέ, ὡς εἶπέ τις ὅλον δι' ὅλων ἀναχεόμενον καὶ αἰρόμενον εἰς ὕψος (sc. τὸν ϑεῖον λόγον), dove MANGEY suppone ὡς ἂν εἴποι τις.

[59] La parola di Dio è infatti esaltata anche nella sapienza di Salomone senza che le si possa per ciò attribuire la dottrina filoniana del logos; d'altra parte il ϑεῖος λόγος in senso stoico, la ragione divina, che non è diversa dalla divinità stessa, poteva essere definita come quella che illumina lo spirito umano, anche se non si pensava ad un ente intermedio fra Dio e il mondo. Non direi però (HEINZE, *Lehre v. Logos*, 216) che in questo caso si sarebbe dovuto distinguere il logos menzionato in *De somn.* da quello filoniano. Forse Filone avrebbe fatto bene a richiamare l'attenzione sulla diversità fra i due; ma chi, come lui, si nasconde le piú profonde differenze tra le idee proprie e quelle bibliche, può non essersi accorto di una differenza tanto minore.

traduzione greca del *Pentateuco* [60] rivela, per esempio,
non solo la conoscenza della civiltà greca, della quale
riconosce il valore per gli ebrei e anche per la teologia
ebraica [61], ma il suo autore si presenta anche piú preci-
samente come aderente alla scuola alessandrina, quando
concede persino ai greci, malgrado le polemiche contro
l'idolatria e il politeismo [62], la partecipazione all'adora-
289 zione del | vero Dio [63] e d'altro canto cerca di raccoman-

---

[60] Su ciò GFRÖRER II 61 sgg. DÄHNE II 205 sgg. GRAETZ in *Monatsschr. f. Gesch. d. Judenth.* 1876, agosto-settembre, p. 289 sgg. 337 sgg.; FREUDENTHAL, *Hellenist. Stud.* 141 sg. 172 sg. D'ora in poi citerò i numeri di pagina secondo la ristampa nel vol. II del Iosephus di Havercamp. [La *Lettera di Aristea* è stata pubblicata con versione italiana, introduzione e commento dal Tramontano (*La lettera di Arist. a Filocrate*, Napoli 1931).

Su « Aristea» cfr. altresí la prefaz. del Wendland alla sua edizione della *Lettera*; GALLANDI, *Biblioth. veter. patr.* II 788; SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes*, II^2, 1886, pp. 819-24; l'artic. dello Jülicher in *RE* II 1, 878-79; E. LEFEBVRE, *Aristée*, Alger 1903; G. MEECHAM, *The Letter of Aristeas* (1935), e altresí CHRIST-SCHMID-STÄHLIN, *Gesch. d. griech. Literatur* II^6, 619 sgg. (Stählin).

Come è noto, l'autore della lettera che va sotto il nome di 'Αριστέας pretende di essere un comandante della guardia del corpo di Tolomeo Filadelfo. Inviato a Gerusalemme per ottenere una copia della Thora e persone che la potessero tradurre in greco, sarebbe rientrato in Egitto, con 72 traduttori che avrebbero poi compiuto la traduzione in 72 giorni. La lettera, inviata da Aristea al fratello Filocrate, contiene una relazione su questi fatti.

A giudizio generale, abbiamo qui una pura e semplice falsificazione, dovuta a un ebreo egiziano vissuto tra il III e il II secolo a. C., tuttavia non è punto da escludere che la notizia secondo cui la traduzione fu fatta per desiderio del Filadelfo, che voleva arricchire la sua biblioteca, sia veritiera.

In ogni caso, mentre il racconto si riferisce propriamente al *Pentateuco*, piú tardi fu applicato, non solo a questi libri, ma alla traduzione redatta in greco anche degli altri scritti del Vecchio Testamento. – *R. D. R.*].

[61] A p. 115 il gran sacerdote Eleazaro raduna uomini che non conoscono soltanto le opere ebraiche, ma anche le elleniche e sono quindi particolarmente adatti sia agli affari e alla conversazione colta, sia all'interpretazione delle leggi.

[62] Cfr. p. 116.

[63] A p. 105 il presunto greco Aristea dice degli ebrei: essi venerano τὸν πάντων ἐπόπτην καὶ κτίστην ϑεόν, ὃν καὶ πάντες, ἡμεῖς

dare i riti della legge mosaica, attraverso l'interpretazione allegorica, anche ai non ebrei[64]. Ma l'epoca di questa epistola è tanto incerta, e una sua notevole antichità è talmente inverosimile[65], che non è il caso di

---

δὲ μάλιστα, προσονομάζοντες ἑτέρως Ζῆνα, il che è messo poi in relazione, secondo la nota etimologia stoica, col suo ζωοποιεῖν. [Zeus, dice Aristea, dà l'essere e la vita a tutte le cose: Ζεύς, δι' ὃν ζωοποιοῦνται τὰ πάντα καὶ γίγνεται (§ 16). Di colore stoico è anche il concetto che il tutto è governato e unificato dalla potenza della Ragione universale: τὰ ... καθόλου πάντα πρὸς τὸν φυσικὸν λόγον ὅμοια καθέστηκεν ὑπὸ μιᾶς δυνάμεως οἰκονομούμενα (§ 143). Cfr. ÜBERWEG-PRAECHTER^{12}, 570. – *R. D. R.*].

[64] A p. 116 sg. Eleazaro spiega che i precetti del rito servono in parte a scindere gli ebrei dai popoli idolatri, mentre contengono d'altra parte certe verità universali, un φυσικὸς λόγος (cfr. Parte III vol. I, p. 331^{5}), una tropologia; e lo commenta con le norme del vitto: la carne degli uccelli rapaci è dichiarata impura perché si comprenda che la violenza e l'ingiustizia rendono impuri, quella dei ruminanti e degli animali fissipedi è lecita, perché gli zoccoli fessi rappresentano la distinzione tra giusto e ingiusto e il distacco dal costume impuro di altri popoli, e il ruminare significa il dovere di ricordarsi di Dio. Cosí a p. 131, sul lavarsi le mani prima della preghiera.

[65] FREUDENTHAL *l. cit.* è del parere che l'autore della lettera di Aristea abbia scritto prima di Aristobulo e che da lui provenga anche lo scritto del presunto Artapano π. Ἰουδαίων del quale Alessandro Poliistore ci dà un riassunto in EUS. *pr. ev.* IX 27. (Cosí pure SCHÜRER, *Gesch. d. jüd. V.* II 811; dell'opinione contraria è invece WENDLAND in *Arch. f. Gesch. d. Phil.* V, 110; *Ztschr. f. d. neueste Wiss.* I, 1900, p. 268 sg.). HILGENFELD, *Ztschr. f. wissensch. Theol.* XXIV 381 la vorrebbe assegnare al III sec. A me invece sembra assai piú probabile che quella lettera sia di un'epoca posteriore, come ritengono EWALD *Gesch. d. V. Jsr.* III b 282 sg. e GRAETZ *l. cit.* La sua affinità col presunto Artapano si limita, oltre ad alcuni tratti di importanza secondaria, al fatto che tutti e due fanno dire da pagani le loro invenzioni ad esaltazione degli ebrei, che entrambi fanno affermare a questi pagani amici degli ebrei di venerare con altro nome lo stesso Dio, che tutti e due conoscono la letteratura greca, devono aver vissuto in Egitto e scrivono un greco ellenistico, non del tutto scevro di barbarismi. Ma non se ne può argomentare l'identità, tanto piú che in tutti questi punti il posteriore può aver seguito il precedente. Nei suoi tratti individuali lo stile di Artapano, per quanto se ne possa giudicare dagli estratti di Alessandro, si differenzia notevolmente da quello del falso Aristea. Mentre quello affastella i fatti piú avventurosi, questo è quasi privo di azione; in compenso ha inzeppato il suo lavoro di discorsi e di descrizioni

prenderla in considerazione se si vuol rintracciare l'ori-
290 gine della filosofia ebraico-alessandrina, | quand'anche valga a testimoniare l'esistenza di questa nel primo secolo a. C.

Gli oracoli sibillini. – Qualche reminiscenza di teorie filosofiche, soprattutto dello stoicismo, è contenuta

---

di una prolissità insopportabile, che non trovano alcuna analogia nel riassunto di Artapano. Né si riscontra in questo nessuna delle espressioni favorite di Aristea, come μεγαλομοιρία e simili. Wendland argomenta da *Sir. Prol.* 1 che quest'ultimo è piú recente del Siracide (circa 130 a. C.); e che non può avere scritto prima del regno di Erode il Gr. risulta, oltre che dall'utilizzazione dello pseudo-Ecateo (Graetz, p. 337 sg.), soprattutto dalla sua descrizione di Gerusalemme, che, come dimostra il Graetz 295 sg., presuppone già l'esistenza della rocca Antonia. Certo, la sua descrizione del tempio non corrisponde esattamente a quello erodiano, ma sempre piú che a quello di Serubabele, al quale dovrebbe riferirsi; ma la poteva tentare tanto piú facilmente in quanto, avendo questo tempio lasciato il posto a quello di Erode, la sua descrizione non era piú confutabile mediante l'evidenza. Dal fatto poi che Aristea e Aristobulo (v. *supra* p. 323) sono d'accordo nell'affermare che la traduzione dei LXX era dovuta all'iniziativa di Demetrio Falereo, non segue affatto una dipendenza di Arist. da Aristea, come si è detto *l. cit.* La prima utilizzazione dimostrabile del nostro Aristea si trova in Filone *V. Mos.* 657 E sgg. (138 M.). – Il Freudenthal *op. cit.* 165 sgg. tende ad attribuire all'autore della lettera di Aristea non solo il falso Artapano ma anche l'opera sugli ebrei attribuita a Ecateo di Abdera e le falsificazioni di poeti greci trovate belle e pronte, secondo lui (v. *supra* p. 324 n. 38), da Aristobulo; ma mi pare, anche prescindendo dalle prove citate or ora, che non se ne abbia alcun diritto, come non se ne ha a proposito della letteratura pseudopitagorica (di cui p. 46 sgg.). Dove si esercitava il mestiere del falsificatore su larga scala, come avveniva in Alessandria da parte di greci ed ebrei fin dal II sec. a. C., non si può accollare tutta la responsabilità ad uno solo.

[Circa la reale data della lettera le opinioni degli studiosi divergono, entro limiti cronologici che vanno dal 250 c. a. C. al I secolo d. C.).

Lo Schürer la collocava verso il 200 a. C., e il Vincent, il Tramontano ed altri pensano analogamente. Il Wendland propendeva per il 100 a. C. circa: e dello stesso avviso sono B. Motzo (*Aristea*, in *Atti dell'Accad. d. Sc. di Torino*, 50, 1915, pp. 125-126, 517-570 e Arnaldo Momigliano, *Per la data e la caratteristica della lettera di Aristea* in *Aegyptus*, 1932, pp. 161-172. – *R. D. R.*].

anche nei brani ebraici degli oracoli sibillini[66]; ma non vi si trovano idee originali | della filosofia alessandrina, 291

---

[66] Per questi cfr. Friedlieb, *Die sibyllin. Orakel* (Leipzig 1852) pp. XII sg. XXII sgg. LXXI, ma specialmente Hilgenfeld, *Jüd. Apokalyptik*, 51 sgg., che colloca la compilazione della parte principale di questi antichissimi sibillini (*Sibyll.* III 97-463. 471-817, insieme col rispettivo proemio, libro I, 1-38) con grande probabilità intorno al 140, una parte posteriore, lib. III, 47-66, nell'epoca del II Triumvirato; fra le ricerche piú vecchie Bleek, *Theol. Ztschr.* fasc. 1-2; Gfrörer, *Philo*, II 121 sgg.; Dähne, *op. cit.*, II 228 sgg. che contesta l'origine ebraica della maggior parte di questi brani; Lücke, *Einl. in die Offenb.* II, p. 66 sgg. Reminiscenza del pensiero stoico è l'universalismo con cui l'autore riconosce che Dio ha dato la terra in uso comune a tutti gli uomini, che ha messo nel cuore di tutti il senso del bene (III 261), che è lui ὅστις γλυκὺ πνεῦμ' ἐν ἅπασι κάτθετο χ' ἡγητῆρα βροτῶν πάντων ἐποίησεν (*prooem.* 5 sg.), πᾶσι βροτοῖσιν ἐνὼν τὸ κριτήριον ἐν φάει κοινῷ. Perciò attende anche una conversione finale dei pagani alla fede nel vero Dio (III 616 sgg. 715 sgg. 766 sgg.) e un κοινὸς νόμος κατὰ γαῖαν ἅπασαν (*ibid.* 756). Si cfr. su ciò Parte III vol. I, pp. 204^5 n. 1, 142^5 n. 1, 144^5 n. 1, 309^5 n. 4, 311^5 n. 1 e per il criterio 85^5 n. 2.

[Le edizioni poziori degli *Oracoli sibillini* sono quelle di A. Rzach (1891) e di J. Geffcken (1902).

Sugli *Oracoli* stessi v., oltre agli scritti sopra citati: E. Schürer, *Geschichte des jüd. Volkes* cit., III^4, 555-592; E. Rohde, *Psyche*^{4}, 62-69; M. Friedländer, *Geschichte der jüdischen Apologetik*, Zürich 1903, 31-54, e le seguenti monografie: H. Ewald, in *Abhandlungen über Entstehung, Inhalt und Wert der Sibyllinischen Bücher*, in *Abhandl. der Götting. Gesellschaft d. Wissensch.* 8 (1858/59), hist.-philol. Kl., 43-152; B. W. Badt, *Inhalt und Text des vierten Buches der sibyllinischen Orakel*, Breslau 1878; J. Geffcken, *Komposition und Entstehungszeit der Orakula Sibyllina*, Leipzig 1902; id., *Die Sibylle*, in *Preussische Jahrbücher* 106 (1901), 193-214; P. Lieger, *Quaestiones Sibyllinae*, Wien 1904; 1908; 1911. Cfr. altresí, per una informazione generale, Christ-Schmid, *Gesch. d. griech. Liter.* II 609 sgg. A noi è pervenuta una silloge di pretesi *Oracoli sibillini*, comprendente 14 libri e frammenti, cioè in tutto piú di quattromila versi. Vi son riunite predizioni risalienti a epoche diverse; quanto alla data della collezione, si è congetturato dal prologo che si legge in una certa classe di codici, e sembra scritto sotto l'influsso di una teosofia (detta di Tubinga) pertinente al tempo di Zenone Taurico, che la collezione stessa non possa essere stata messa insieme avanti gli ultimi anni del sec. V dell'era volgare, se non addirittura nel VI: Christ-Schmid *l. c.*

come non se ne riscontrano tracce piú precise nel se-
condo e terzo libro dei *Maccabei*[67], nel terzo libro di
292 *Esra*[68] e nello pseudo-Focilide[69]. | Non possiamo anno-

---

La collezione contiene, come è noto, cose composte da Ebrei e cose dovute a Cristiani; e precisare quello che spetta agli uni e agli altri non è facile. La piú gran parte del III libro sembra di origine giudaica (Christ-Schmid).

Indubbiamente, nel comporre «oracoli» sotto il nome della Sibilla, gli autori ebrei mirarono a far propaganda della religione mosaica tra i Gentili. In ogni caso, il contenuto degli *Oracoli* è prevalentemente storico, e ha ben poco a che fare con la filosofia. – *R. D. R.*].

[67] Si cfr. (oltre Ewald *Gesch. d. V. Jsr.* III b, 530 sgg.) Gfrörer II 52 sgg. Dähne II 180 sgg., dei quali il secondo ha già confutato alcuni argomenti del primo in favore dell'alessandrinismo di tutte e due le opere. A ben vedere, l'autore del secondo libro dei *Maccabei* si rivela influenzato dai pensieri che trovarono cosí forte espressione nel contemporaneo sistema di Filone, solo nella distinzione tra il Dio che abita nei cieli e la manifestazione della sua potenza nel tempio di Gerusalemme (2 *Macc.* 3, 38 sgg.); mentre la sua fede nella resurrezione (7, 9-14. 14, 46), che il Dähne cerca invano di eliminare, basta a dimostrare quanto poco quel debole indizio ci autorizzi a trarre conclusioni circa l'evoluta dottrina alessandrina.

[L'accenno alla ϑεοῦ δύναμιν che trovavasi al tempio e la frase successiva αὐτὸς γὰρ ὁ τὴν κατοικίαν ἐπουράνιον ἔχων ἐπόπτης ἐστὶ καὶ βοηϑὸς ἐκείνου τοῦ τόπου non sono altro che modi di esprimere efficacemente l'assistenza di Dio per la protezione del tempio stesso: e non si capisce proprio come qualcuno abbia potuto pensare a una ipostatizzazione della «potenza divina»: anzi la seconda frase fa vedere espressamente che ϑεοῦ δύναμις e αὐτὸς ὁ ϑεός sono per lo scrittore la stessa cosa. – *R. D. R.*].

[68] Su ciò Dähne II 116 sgg. il quale, almeno secondo me, non ha dimostrato che l'autore di quest'opera «fosse iniziato nei misteri degli ebrei alessandrini». Freudenthal *Hellenist. Stud.* II 128 la ritiene, con altri, palestinese.

[69] Il Bernays, nel suo trattato sul poema di Focilide (Berlin 1856, ora *Ges. Abhandl.* I 192-261), a cui è aggiunta un'edizione del testo di esso, ha dimostrato che questo poema, a prescindere da un paio di brevi interpolazioni cristiane, è di origine ebraica, e molto probabilmente alessandrina. Esso contiene una raccolta di detti e considerazioni morali, fatta in modo da potere essere accolta tanto da ebrei che da greci, poiché vi sono messe in evidenza le idee nelle quali le persone colte di ambo le parti si trovavano d'accordo,

e sono omesse invece quelle che le separavano, da un lato il politeismo ellenico, e la sua mitologia, dall'altro il particolarismo ebraico, la legge dei riti mosaici, la pretesa di essere il popolo eletto e l'unico possessore della rivelazione divina. Alle reminiscenze dell'Antico Testamento (segnalate dal BERNAYS) si uniscono quindi quelle di poeti e filosofi greci. Il v. 8, p. es., imita, con le dovute modificazioni, il principio del poema aureo pitagorico; del v. 152 il BERNAYS 213 sg. ha trovato un passo parallelo in Teognide v. 105, del v. 162 il BERNAYS stesso 209, in quello di un oracolo. Il v. 48 si trova in parte nell'*Iliade* IX 313 (e non è quindi il testo piú adatto alla discussione sulla mendacità dei greci e l'amor di verità degli ebrei, che il BERNAYS 210 fa seguire a questo detto di un mistificatore ebreo); i vv. 125 sgg. ricordano PLAT. *Prot.* 320 E sgg. – Tra gli indirizzi filosofici del suo tempo l'autore si accosta con la sua morale specialmente alla filosofia popolare stoico-platonica, col suo eclettismo incolore; piú originali sono due espressioni che si avvicinano alle idee esseniane: quando in v. 71 sgg. i corpi celesti, la terra e i fiumi sono detti Οὐρανίδαι e μάκαρες, e quando vv. 102-108 si dice che il corpo ritorna con la morte alla terra, lo spirito a Dio che ce l'ha prestato, ciò si accorda con ciò che troveremo a pp. 390-392 a proposito degli Esseni, e che dovremo far derivare da influssi ellenici. Ma in v. 109 pare che si prospetti la ricostituzione del corpo. – Non si può stabilire con certezza se l'autore stesso abbia attribuito a Focilide il suo poema didascalico.

[L'età dello Pseudofocilide è incerta e ha come *terminus post quem* il 200 a. C. e come *terminus ad quem* il tempo di Nerone. Probabilmente si tratta appunto di un ebreo del I sec. a. C. (cfr. Überweg-Praechter^{12}, 571).

La silloge, il cui titolo è Φωκυλίδου γνῶμαι, comprende 230 esametri. Nel n. 8 (πρῶτα θεὸν τίμα κ. τ. λ.) il PRAECHTER ravvisa una imitazione dei χρυσᾶ ἔπη. Si notano nel carme anche somiglianze di pensiero con la filosofia popolare dei Cinici e degli Stoici.

Il testo dello Pseudofocilide si trova nei *Poetae Lyrici Graeci* del BERGK, nell'*Anthologia lyrica* del DIEHL, rinnovata dallo Young (Theognis, Ps. Pythagoras, Ps. Phocylides, Lipsiae, Teubner, 1961) ecc., oltre che nel lavoro sopra citato del Bernays. Tra i numerosi studi sul carme ricordiamo: A. A. ZANOLLI, *Pseudophocylidea*, Venezia 1902; A. LUDWICH, *Über das Spruchbuch des falschen Phokylides*, I, Königsberg 1904; id., *Quaestionum pseudophocylidearum* pars II, Königsberg 1904; A. BELTRAMI, *Ea quae apud Pseudophocylidem Veteris et Novi Testamenti vestigia deprehenduntur*, in *Rivista di filol. class.* XXXVI (1908), pp. 411-424; id., *Studi pseudofocilidei*, Firenze 1913; *Spirito giudaico e specialmente essenico della silloge pseudofocilidea*, in *Riv. di filol. class.* XLI (1913), pp. 513-48; I. RUSPANTE, *Sulla composizione e sull'autore del carme pseudofocilideo*, Catania 1913.

Si vedano inoltre, per un'informazione complessiva: SUSEMIHL, *Gesch. d. griech. Liter. in d. Alexz.* II 639 sgg. e soprattutto CHRISTverare tra i precursori di Filone in quanto filosofo nemmeno l'*Ecclesiastico* di Gesú figlio di Sirac[70].

Il «Libro della Sapienza». – Tra questi ha invece una certa importanza il *Libro della Sapienza* pseudo-salo-

---

SCHMID-STÄHLIN, *Gesch. d. griech. Literatur*, I^6 177 e II^6 621 sgg., e anche *RE* XX 505 sgg. – *R. D. R.*].

[70] Come ha già in parte mostrato il DÄHNE, II 126 sgg. Proprio il passo cui si dà di solito maggior peso, la descrizione della sapienza, c. 24, oltrepassa la personificazione poetica, che troviamo già nei *Proverbi* 8, 22 sgg., dunque su suolo ancora puramente ebraico, col pensiero che la sapienza (v. 3; cfr. 1, 4), uscita dalla bocca di Dio prima della creazione del mondo, abbia coperto la terra come una nebbia. Ma anche questo tratto si spiega con la facile combinazione della sapienza con lo spirito di Dio, *Gen.* 1, 2. Anche le proposte del DÄHNE p. 141 sg. dimostrano bensí l'infiltrarsi di idee alessandrine in quest'opera (tradotta in greco nel 133 a. C., composta dal nonno del traduttore probabilmente prima che scoppiasse la sommossa contro i Siri), ma si tratta di idee quasi esclusivamente ebraico-teologiche, non filosofiche.

[NOTA SULLA « SAPIENZA DI SALOMONE »

Per il *Libro della Sapienza*, che figura nella Bibbia cattolica come deuterocanonico ed è invece escluso dal canone dei libri sacri che ammettono gli Ebrei e i Protestanti, ricordiamo, oltre alle numerosissime opere bibliche generali, alcuni degli scritti che particolarmente lo commentano o ne trattano:

P. MENZEL, *Der griechische Einfluss auf Prediger und Weisheit Salomos*, Halle 1889; M. FRIEDLÄNDER, *Griechische Philosophie im Alten Testament*, Berlin 1904; E. SELLIN, *Die Spuren griechischer Philosophie im Alten Testament*, Leipzig 1905; W. WEBER, *Die Unsterblichkeit der Weisheit Salomos* in *Zeitschrift f. wissenschaftl. Theol.* XLVIII (1905), pp. 409-44; M. LAGRANGE, *Le Livre de la Sagesse. La doctrine des fins dernières* in *Revue biblique* XVI (1907), pp. 83-104; P. HEINISCH, *Die griechische Philosophie im Buch der Weisheit*, Münster 1908; W. WEBER, *Die Seelenlehre der Weisheit Salomos*, in *Zeitschr. f. wiss. Theol.* LI (1909), pp. 314-32; P. HEINISCH, *Das Buch der Weisheit*, Münster 1912 (commento); E. GÄTNER, *Komposition und Wortwahl des Buches der Weisheit*, Berlin 1912; R. HOLMES, *The Wisdom of Solomon*, London 1913 (commento); FR. FOELLE, *Die Entstehung der Weisheit Salomos*, in *Forschungen zur Religion u. Lit. d. a. u. n. Test.* Heft 5, Göttingen 1913; P. HEINISCH, *Griechische Philosophie und Altes Testament*, 1^a e 2^a ed., Münster 1913-1914; B. MOTZO, *Sull'età e l'autore della « Sapienza » di Salomone*, in *Saggi di storia e lett. giudeo-ellenistica*, Firenze 1924, p. 31 sgg.; A. BEEL, *Auctor libri Sapientiae*, in *Collationes Brugenses* XXXI monico. Non si può negare l'affinità di quest'opera con Filone. Benché nel celebre passo sulla Sapienza (7,22 – 8,5; cfr. 9,4) questa qualità divina non sia ancora realmente ipostatizzata o addirittura personificata in senso dogmatico, tuttavia l'autore è sulla via di tale ipostasi; egli descrive la Sapienza come riflesso della luce divina, specchio dell'attività di Dio, emanazione del divino splendore, spirito fine, intelligente, puro, onnipotente, onnisciente, che, diffuso in tutto il mondo, eppure | indiviso e riposante in sé, è l'artefice di tutte 293 le cose e trapassa nelle anime pie di generazione in generazione. In questa descrizione non si può non riconoscere l'idea stoica dello spirito universale, della ragione

---

(1931), pp. 134-142; Id., *Analysis libri Sapientiae*, ibid., pp. 196-202; P. Van Imschoot, *De libri Sapientiae scriptore, de locis et tempore compositionis libri Sapientiae*, in *Collectiones Gandavenses* XX (1933), pp. 107-121, 181-183; B. Schütz, *Les idées eschatologiques du livre de la Sagesse*, Paris 1935; S. Lauge, *The Wisdom of Solomon and Plato*, in *Journal of Biblic Literat.* LV (1936), pp. 293-302; H. Bückers, *Die Unsterblichkeitslehre des Weisheitsbuches*, Münster 1938; J. P. Weisengott, *Death and Immortality in the Book of Wisdom*, Washington 1940.

Si confrontino inoltre l'articolo *Sagesse* (*Livre de la ...*) in *Dictionnaire de théologie catholique* XIV, coll. 703-744 e anche l'articolo *Sapienza* in *Enciclopedia Cattolica*, X 1894 sg.

Come è noto, il libro, trasmessoci in greco, ha nei mss. piú autorevoli il titolo Σοφία Σαλομῶνος; e in realtà l'autore si presenta in persona di Salomone (cfr. c. VII A « Sono anch'io un uomo mortale... anch'io una volta nato, ricevetti l'aria comune... infatti nessuno dei re ebbe altro principio di nascita »). Ma l'autore non è certo l'antico re d'Israele. È universalmente riconosciuto che la *Sapienza* è dovuta a un ebreo dell'età ellenistica, appartenente alle sfere intellettuali del giudaismo di Alessandria. Riesce plausibile, dall'esame della lingua del libro, che esso sia stato composto originariamente proprio in greco: già S. Girolamo notava che *ipse stilus graecam eloquentiam redolet*: si son rilevate molte parole composte e molti termini propri della religione e della filosofia ellenica.

Ma fissare una data piú precisa è molto difficile. Taluni inclinano a collocar la *Sapienza* al tempo di Tolomeo IV Filopatore (221-205), o di Tolomeo VII (170-163) in quanto che vi si allude a maltrattamenti subiti dal popolo d'Israele da parte degli oppressori pagani; ma altri pensano ad epoca piú recente. Cfr. *infra*. – *R. D. R.*].

universale e plasmatrice che tutto pervade[71]; d'altro canto, però, vi si nota lo sforzo di distinguere questa forza divina che agisce nell'universo da Dio stesso, quando l'autore (cap. 10; cfr. anche cap. 14, 3; 17, 2) fa risalire tutti gli effetti della provvidenza divina, che l'Antico Testamento fa provenire direttamente da Dio, alla Sapienza divina[72]. È vero che qui non si riscontra ancora la motivazione metafisica di questa opinione mediante la teoria dell'assoluta trascendenza di Dio[73], né l'evoluzione filoniana della Sapienza fino al Logos[74]; ma vi si possono trovare alcune lievi tracce dell'orientamento di pensiero che ebbe la sua massima espressione nella suddetta teoria. Tale è, ad esempio, l'affermazione[75] che la morte non deriva da Dio, ma è venuta nel mondo per le azioni dell'uomo e le | seduzioni del demonio, poiché Dio ha destinato tutte le creature soltanto alla vita. Questo pensiero va certamente piú oltre della affermazione che abbiamo trovato in Aristobúlo, che cioè le conseguenze dannose non siano opera immediata di Dio, poiché qui non vengono considerate opera di Dio nemmeno indirettamente; abbiamo qui, in effetti, una traccia di quel dualismo che, come abbiamo visto, distingue il neopitagorismo dai sistemi affini: il senso del male fisico e morale da un lato, l'ammirazione per la perfezione divina dall'altro sono talmente forti, che non si riesce a giustificare il primo se non postulando un secondo principio, opposto a quello divino. Il nostro libro non ignora neanche la versione antropologica di questo dualismo. Il corpo sarebbe un peso che opprime l'anima e la rende inetta alla conoscenza piú alta (9,14 sgg.), lo spirito sarebbe di origine piú nobile ed entrerebbe nel corpo venendo da un mondo superiore al nostro [76]; esso è quindi incorruttibile e dopo la morte ritorna, qualora non se ne sia reso indegno, a una vita migliore [77]. Anche l'ipotesi di una materia preesistente, 294

---

[71] Influssi stoici si rivelano anche nelle quattro virtú cardinali, che, 8, 7, si fanno risalire, alla maniera di Crisippo, alla radice comune della σοφία (e che quindi non si possono definire, per essere esatti, « veramente platoniche e derivate da scuola platonica», come fa l'EWALD *op. cit.* 549). Cfr. Parte III vol. I, p. 243[5]; Parte II vol. III, p. 528 sgg. Anche in Filone ritroveremo le quattro virtú fondamentali nella forma crisippea.

[72] Cosí soprattutto v. 17 dove, invece di Dio, la σοφία addita agli israeliti nel deserto la via mediante la colonna di nuvole e fuoco.

[73] Poiché c. 9, 13 sgg. non si può naturalmente addurre. Cfr. anche 2, 23, dove l'uomo è la diretta immagine di Dio, non solo, come per Filone, del Logos.

[74] Nei tre passi sulla parola di Dio 9, 1 sg.; 16, 12; 18, 14 sgg. il λόγος significa soltanto la parola parlata; anche l'ultimo contiene semplicemente una personificazione poetica, non filosofica, dove v. 16 è non soltanto simile, ma probabilmente un'imitazione dell'omerico οὐρανῷ ἐστήριξε κάρη καὶ ἐπὶ χθονὶ βαίνει.

[75] 1, 13 sgg. 2, 23 sgg. cfr. 11, 24 sgg. Le parole 2, 24: φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον sono, secondo il GRAETZ, p. 444, un'aggiunta cristiana, perché turbano il contesto, e perché le opere ebraiche di quell'epoca non sanno nulla di una potenza cosmica del demonio. La prima ragione non mi pare plausibile, e in quanto alla seconda mi sembra assai poco probabile che la fede nel diavolo, tanto diffusa ed efficace nell'ebraismo agli inizi dell'era volgare, non abbia suggerito allora la facile interpretazione del serpente del Paradiso come demonio, pur ammettendo che, tra le reliquie della letteratura ebraica di allora, questa interpretazione

---

si riscontri per caso solamente qui. Tra le opere del Nuovo Testamento, proprio quella che ha una spiccata intonazione ebraica, l'*Apocalisse* (12, 9), chiama il demonio il vecchio serpente.

[76] 8, 19 sg. Salomone dice: παῖς δὲ ἤμην εὐφυὴς ψυχῆς τε ἔλαχον ἀγαθῆς μᾶλλον δὲ ἀγαθὸς ὢν ἦλθον εἰς σῶμα ἀμίαντον. Qui c'è evidentemente l'idea della preesistenza. Il DÄHNE, II 168, è invece decisamente in errore quando individua nel παράπτωμα ἴδιον di Adamo, 10, 1, la discesa dell'anima nel corpo; è invece la caduta nel peccato della Genesi, e l'aggettivo ἴδιον significa « commesso per propria colpa », in contrasto con l'attività divina. Altrettanto errata è la deduzione del GFRÖRER, II 241, che nel μόνον κτισθέντα del medesimo passo rileva la teoria dell'ermafroditismo di Adamo.

[Il passo 8, 19-20 citato dallo Zeller, tradotto nella Vulgata *puer autem eram ingeniosus, et sortitus sum animam bonam. Et cum essem magis bonus, veni ad corpus incoinquinatum*, non contiene in realtà, nessuna allusione a una preesistenza dell'anima, bensí non fa che mettere in risalto la netta distinzione, nell'uomo, dell'anima dal corpo, e la preminenza di quella su questo. – *R. D. R.*].

[77] 2, 23. 3, 1. 18. 4, 20. 6, 18. 8, 17. 15, 8.

con cui Dio avrebbe formato il mondo (11, 17), acquista
maggiore importanza in questo contesto [78]. Per quanto
295 dunque | nel *Libro della Sapienza* non si trovi ancora il
concetto fondamentale della dottrina filoniana, non si
può tuttavia negare che l'indirizzo di pensiero che Filone
sviluppò con piena coerenza vi è già chiaramente
accennato. Anche quanto all'epoca pare che quest'opera
non sia molto anteriore a Filone [79]. Ci sono vari indizi |

---

[78] [A dir vero, il luogo XI 18, che nella Vulgata è tradotto *omnipotens manus tua, quae creavit orbem terrarum ex materia invisa*, non dice affatto che questa materia preesistesse a Dio, ma significa che Dio, dopo aver dato l'essere a una materia caotica, trasformò poi, con un ulteriore processo creativo, questa materia primigenia in un mondo ordinato.

Il termine ἄμορφος ὕλη esprime quello stato in cui la terra *erat inanis et vacua et tenebrae erant super faciem Abyssi*, di cui in *Gen.* I 2. Già F. C. Porter nel 1908 si oppose a quei critici del sec. XIX che avevano veduto nel passo l'influenza della cosmogonia platonica e neopitagorica, e ci vide invece un concetto prettamente ebraico, quel concetto che si trova espresso a proposito della creazione dell'uomo, operata per mezzo dell'azione dello spirito di Dio sul *limus terrae* (*Genesi* II 7). Ma si tratta invece, come si è detto, di un'allusione a *Genesi* I 2 dove soltanto la dicitura ἄμορφος ὕλη ricorda il linguaggio dei filosofi greci. – *R. D. R.*].

[79] Grimm, a p. lxvii del suo commento, argomenta da c. 6, 1 sgg. che fu composta ancora all'epoca dei Tolomei, alla quale l'assegna anche Ewald (*op. cit.* 554). Ma se i sovrani sono detti qui δικασταὶ περάτων γῆς, e se sono venerati (14, 17) in immagine διὰ τὸ μακρὰν οἰκεῖν, pare che si accenni piuttosto alla denominazione romana, e perciò avevo pensato, già nella 1ª edizione, all'epoca del secondo Triumvirato (non avevo dunque, come dice il Graetz, p. 442, situato l'epoca di composizione di quest'opera « ancor piú in là» dei tempi dei Tolomei) mentre oggi (per via di 14, 17) preferirei fissare l'epoca di Augusto. Graetz, *l. cit.*, e altri (cfr. Lucius, *Die Therapeuten*, p. 56) credono che l'opera sia spiegabile sulla base degli avvenimenti del tempo di Caligola, che conosciamo attraverso Filone (*Contro Flacco*; *Legatio ad Cai.* 1008 sg. H 562 sg. M. *De somn.* 1125 A H 675 M. Cfr. Graetz, *op. cit.*, 258 sgg. Mommsen, *Röm. Gesch.* V 515 sgg.), quando gli ebrei alessandrini dovevano essere costretti, con gravi maltrattamenti, a erigere nelle loro sinagoghe immagini dell'imperatore. A favore di questa ipotesi sembra potersi addurre la vivacità con cui ci si lancia qui contro la tirannide dei sovrani ingiusti e contro l'idolatria, e soprattutto il modo

in cui, in c. 14, 14 sgg., questa viene fatta derivare da quella, e il biasimo per la venerazione delle immagini dei despoti assenti, e il modo in cui si parla, c. 5, 3 sg., del dileggio dei pii da parte degli empi. Ma, per chi ben osservi, questi non sono argomenti decisivi. Il nostro autore non fa derivare l'adorazione delle immagini dal fatto che un sovrano abbia ordinato di venerare la sua immagine (come Caligola); ma suppone che questo abbia divinizzato l'immagine di un suo bambino morto e gli abbia dedicato dei misteri; supposizione a cui poteva giungere, senza un movente preciso, attraverso il culto mistico di Dioniso, Osiride e Adone, se lo interpretava alla maniera evemeristica, tanto in uso tra ebrei e cristiani. Soltanto quando il culto delle immagini entrò nell'uso comune, fu elevato a legge, secondo il v. 16, anche τυράννων ἐπιταγαῖς, ed essi stessi furono venerati in effigie, poiché abitavano troppo lontano perché si potessero ossequiare di persona. Non vi è alcun indizio di questa venerazione forzata dei sovrani. Non abbiamo quindi l'obbligo di cercare l'origine della teoria dell'autore proprio nelle misure di Caligola. Se consideriamo invece con quanta tranquillità razionale vi sia esaminata la questione dell'origine della venerazione delle immagini, quanto volentieri l'autore ammetta, v. 20, il fascino artistico delle immagini degli dei, quanto poco accenni ad una persecuzione degli adoratori del vero Dio, non troveremo accettabile l'ipotesi che il nostro libro sia stato scritto in mezzo alla bufera o sotto la recente impressione della bufera scatenata sugli ebrei di Alessandria dall'ordine dispotico di Caligola. Si aggiunga che l'apostolo Paolo non solo conosceva quest'opera, ma la conosceva certo assai bene (cosa che il Grimm, p. LXX, contesta, ma il Bleek, *Stud. u. Krit.* 1853, 2, 140 sgg., e il Nitzsch, « Deutsche Ztschr. f. christl. Wissensch. » 1850, 371, 387, giustamente affermano); cfr. *Rom.* 1, 20 sg. con *Sap.* 13, 5. 8 sg.; *Rom.* 1, 24 sgg. con *Sap.* 14, 21 sgg.; *Rom.* 9, 21 con *Sap.* 15, 7; *Rom.* 9, 22 con *Sap.* 12, 20 sg.; *Rom.* 11, 32 con *Sap.* 11, 24; 2 *Cor.* 5, 4 con *Sap.* 9, 15; e fra le epistole di dubbia autenticità 1 *Thess.* 4, 13 con *Sap.* 3, 18; *Eph.* 6, 13-17 con *Sap.* 5, 17-20. Ma verso la fine del regno di Caligola Paolo aveva iniziato già da parecchi anni la sua laboriosa missione, e non è molto probabile che un'opera scritta soltanto a quell'epoca, quand'anche fosse giunta a sua conoscenza, possa essersi impressa nella sua memoria e aver destato in lui tanta attenzione, quanto un'opera che fin da giovane aveva conosciuto per salomonica. Ora, siccome anche il contenuto del nostro libro presenta una forma della speculazione alessandrina simile alla filoniana, ma piú antica, mi pare verosimile che sia stata composta prima dell'inizio dell'era volgare.

[Ben giustamente lo Zeller nota l'assurdità dell'ipotesi che la *Sapienza* sia stata composta dopo la legazione di Filone; ed è per gli stessi motivi da escludere che sia opera di Filone stesso, come erroneamente opinarono alcuni nell'antichità, giusta la testimonianza di San Girolamo. Il libro potrebbe essere stato composto al tempo dei Tolomei, dato che vi si accenna ad una tirannia subita

296 che essa provenga da ambiente essenico, o da una cerchia affine [80]. |

---

dagli Ebrei per opera di chi voleva allontanarli dal culto tradizionale. Piú probabile sembra la collocazione al tempo di Tolomeo III che non al tempo di Tolomeo IV (cfr. A. Penna in *Encicl. Cattol.* s. v.). Altri propende per una data piú tardiva. Il Gfrörer pensava al 100 a. C.; e analoga è l'opinione di G. Ricciotti (cfr. *Enc. It.* s. v.). Lo Holmes (*The Wisdom of Solomon*) considera gli ultimi capp. dell'opera come dovuti a un autore diverso da quello della parte precedente (ipotesi che non ha alcun fondamento), assegna la prima parte al 50-30 a. C., e colloca quella finale fra il 30 a. C. e il 10 d. C. Ma il libro risulta di fatto pienamente unitario: vi troviamo al centro il concetto della sapienza che si esprime nella religione retta, cioè nel culto del vero Dio, da cui la sapienza stessa emana.

Il fatto che il libro, come nota lo Zeller, fu studiato a fondo da S. Paolo, è una prova della sua relativa antichità. Lo Zeller pensava al tempo di Augusto; ma la frase concernente i re che furono adorati idolatricamente per mezzo di loro statue, διὰ τὸ μακρὰν οἰκεῖν, non ci fa intendere veramente che si tratti dei Romani, giacché essa si attaglia benissimo a un qualsiasi sovrano rispetto al suo popolo: gli Egiziani, certo, non potevano considerare il Faraone come vicino. E d'altra parte il libro ha uno spiccato riferimento all'Egitto, e dà un colore egizio a quel che dice circa l'idolatria, senza alcun riflesso di cose romane. – *R. D. R.*].

[80] Come hanno supposto già Eichhorn (*Einl. in die apokryph. Schr. des A. T.* pp. 134 sg. 150), Gfrörer (II 265 sgg.) e Dähne (II 170), mentre Grimm (*op. cit.* p. lvi) e Lucius (*Die Therapeuten* 56 sg.) lo contestano e il Graetz (444) lo mette in dubbio. Benché c. 3, 13 sg. 4, 1 non possano provare gran che, pare che invece c. 16, 26 sgg. si riferisca al costume esseniano della preghiera prima del levar del sole (v. sotto); 18, 24 rammenta le allegorie degli Esseni, 8, 19 (v. *supra* p. 341 n. 76) la dottrina loro attribuita dell'origine superiore e del futuro destino dell'anima (v. sotto p. 390), 10, 1 sg. le frasi delle omelie clementine (III 20 sg.) – opera esseno-ebionitica – su Adamo. Non credo invece che il Graetz sia riuscito (*op. cit.* 443 sg.) a dimostrare nella nostra opera la presenza di interpolazioni cristiane. Non abbiamo alcun motivo di credere che sia tale c. 2, 24, come si è già detto alla nota 75. Né 14, 7 (εὐλόγηται γὰρ ξύλον δι' οὗ γίνεται δικαιοσύνη) è un'interpolazione relativa alla croce di Cristo. Perfino al piú piccolo naviglio – è detto – gli uomini affidano la propria vita, come allora nel diluvio la speranza del mondo si rifugiò sopra un naviglio; poiché benedetto è il legno (non « benedetto *sia* il legno »), in virtú del quale avviene una cosa buona, maledetto è invece il χειροποίητον, il legno di cui (secondo 13, 11 sgg.) si fa un « idolo »: che cosa manca qui nel nesso dei pensieri?

297 *Il Quarto Libro dei Maccabei.* – Una profonda conoscenza della filosofia greca si rivela anche nel *Discorso*

---

e dove si allude alla croce? Che infine in 3, 13. 4, 1 un lettore cristiano «introduce il convento di monache» è un'affermazione gratuita, poiché qui si contrappone semplicemente all'antico pregiudizio ebraico circa il valore assoluto della prole la sentenza che la virtú senza prole vale molto piú della numerosa prole degli empi, come si è detto già in *Sir.* 16, 1 sgg. Ma quand'anche si desse la preferenza al celibato in sé anziché al matrimonio, si tratterebbe molto piú di un pensiero esseno che cristiano.

[Questa ipotesi, favorita dallo Z., appare per altro sprovvista di adeguato fondamento: l'affermazione *oportet pervenire solem ad benedictionem tuam, et ad ortum lucis te adorare* (XVI 28) non implica influssi esseni, esprimendo semplicemente il concetto tipico della Bibbia che bisogna adorare Iddio sin dal primo mattino, e cosí non vi è particolar sentore di essenismo nell'allegoria di XVIII 24 o nel pensiero espresso in VIII 19 sull'anima.

Quanto alle pretese interpolazioni cristiane, non c'è nulla da aggiungere a quanto ne dice lo Zeller: esse sono da escludere assolutamente. In complesso la «Sapienza» non rivela influssi speciali del pensiero greco.

Il riflesso ellenistico si riduce all'uso di termini propri della filosofia greca (come ἄμορφος ὕλη) e a pochi accenni alla filosofia stessa, che si giustifica con la cultura dell'autore, ebreo dotto e vivente nella Diaspora, e non menomano lo spirito schiettamente ebraico dell'opera, il cui fine è quello di edificare gli Ebrei stessi ricordando loro le grandi verità della religione mosaica e di opporsi proprio all'influenza del paganesimo. Esso esalta il monoteismo in antitesi al politeismo e anche al panteismo: cfr. particolarmente il c. XIII *vani autem sunt omnes homines, in quibus non subest scientia Dei: et de his, quae videntur bona, non potuerunt intelligere eum, qui est, neque operibus attendentes agnoverunt, quis esset artifex; sed aut ignem, aut spiritum, aut citatum aerem, aut gyrum stellarum, aut nimiam aquam, aut solem et lunam, rectores orbis terrarum deos putaverunt* ecc. E i mali morali conseguenti all'adorazione degli idoli son deplorati nel modo piú energico (cfr. particolarmente il c. 14). La figurazione della Sapienza divina in VII 21-VIII 5 e l'espressione *da mihi sedium tuarum assistricem Sapientiam*, pur ricordando un poco certe immagini stoiche, non deviano dal concetto di una Sapienza che è lo stesso operare provvido di Dio creatore e trascendente: la qual Provvidenza, mentre è indistinguibile da Lui, d'altra parte ne rappresenta l'azione perenne sul mondo da Lui creato. E tutto il resto che si è notato per stabilire un rapporto di filiazione tra il contenuto dottrinale del libro e le teorie greche ha anche minor peso in tal senso. – *R. D. R.*].

sul dominio della ragione (il cosiddetto *Quarto libro dei Maccabei*) [81], che, piú recente del *Libro della Sapienza* [82], sembra esser opera di un contemporaneo di Filone [83]. L'influsso del pensiero greco non vi si riconosce, però, cosí profondamente come nel libro pseudo-salomonico [84]. L'autore di questo discorso religioso [85] si fonda essenzialmente sulla teologia ebraica; in quanto vanno d'accordo con essa, egli utilizza anche le note definizioni stoiche delle quattro virtú cardinali e della saggezza,
298 loro fonte comune [86]; non accoglie invece | i caratteri

---

[81] Quest'opera è nota fin dall'antichità col titolo περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ, o Μακκαβαϊκόν, o simili (i due titoli sono già noti ad Eus. *Hist. eccl.* III 10, 6), tra le opere di Giuseppe, cui la assegna anche Eusebio; è però fuor di dubbio che non gli appartiene. Il suo carattere, il contenuto, l'origine furono esaminati a fondo dal Freudenthal (*Die Flav. Jos. beigelegte Schrift üb. d. Herrsch. d. Vern.*, 1869), dove si trovano citate altre opere a pp. 3, 37, 169 e altrove; estratti dell'opera anche in Gfrörer, II 180 sgg.; Dähne, II 190 sgg.

[Sul *IV Macc.* cfr. inoltre A. Volscht, *De Ps. Josephi oratione quae inscribitur* Περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ, Marburg 1881 e altresí E. Norden, *Antike Kunstprosa*, I 416 sgg. e J. Heinemann, *Poseidonios' metaphysische Schriften*, I 154 sgg. – *R. D. R.*].

[82] Poiché c. 5 p. 279, 21 Bekk. imita *Sap.* 8, 7.

[83] Il Freudenthal p. 91 sgg., presupponendo che la *Sapienza di Salomone* sia dei tempi di Caligola (su ciò cfr. nota 79), ne pone l'origine verso il 60 d. C. Chi non condivida questa premessa, la potrà collocare in un'epoca un po' anteriore, in nessun caso però (cfr. Freudenthal) dopo la distruzione di Gerusalemme.

[84] Cfr. per quanto segue Freudenthal p. 37 sgg. dove si tratta ampiamente del carattere filosofico dell'opera.

[85] Freudenthal, p. 12 sgg. 105 sg. dimostra come il nostro discorso sia una tale «predica» ebraico-ellenistica.

[86] C. 2 definisce anzitutto il λογισμός, il cui dominio sui πάθη l'autore si sforza di rendere evidente col martirio, riferito anche in 2 *Macc.* 6 sg. (e desunto, secondo Freudenthal 72 sgg., non da tale opera, ma dalla sua fonte, Giasone da Cirene); definisce, ripetiamo, il λογισμός come νοῦς μετὰ ὀρθοῦ λόγου προτιμῶν τὸν τῆς σοφίας βίον, la σοφία al pari degli stoici, come γνῶσις θείων καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων κ. τῶν τούτων αἰτίων. Quali sue sottospecie si citano le quattro virtú cardinali delle quali però la φρόνησις è la piú importante, poiché mediante questa il νοῦς domina i πάθη. Cfr. Parte III vol. I, p. 243^5 sg.

originali della teologia stoica, il materialismo e il panteismo [87], e si scosta dalla scuola stoica anche nella sua concezione delle passioni [88], per quanto concordi con essa fissando il compito della virtú nel dominio della passione mediante la ragione. Alla fede della dominante teologia palestinese nella resurrezione pare che sostituisca, come i suoi contemporanei platoneggianti, la fede in una sopravvivenza dell'anima[89]; ma non si notano in lui opinioni che l'avrebbero portato sulla via della speculazione filoniana [90], come gli è anche estranea l'interpretazione allegorica della Scrittura [91].

2. L'Ebraismo in Palestina; gli Esseni

Ebrei e greci in Palestina. – La resistenza opposta dall'ebraismo agli influssi stranieri fu naturalmente piú forte e tenace nella patria palestinese che nella diaspora. |

---

[87] Cfr. Freudenthal, p. 42 sgg.

[88] Quello che ne dice in c. 2 sg. si differenzia dalla dottrina stoica (su cui Parte III vol. I, p. 229^5 sgg.) in tre punti. Mentre gli stoici pongono tutti gli affetti nell'ἡγεμονικόν, egli distingue affetti del corpo e affetti dell'anima; ma considera anche questi ultimi come un che di estraneo al Nûs, il quale li può quindi combattere, mentre non è signore dei propri πάθη, l'ἄγνοια e la λήθη. Mentre poi gli stoici citano piacere e desiderio, tristezza e timore come affetti principali, egli ne annovera sei: ἐπιθυμία, ἡδονή, χαρά, φόβος, πόνος, λύπη, ai quali si aggiunge, settimo, il θυμός misto di affetti di piacere e di dolore. E mentre infine gli stoici pretendono perfetta apatia, egli dichiara che il λογισμός non è un ἐκριζωτὴς πάθων ma solamente un ἀνταγωνιστής: non si possono estirpare le passioni, ma si devono limitare e domare.

[89] Come mostra Freudenthal p. 68 sgg. da c. 13, 18 fine, confrontato con 2 *Macc.* c. 7.

[90] Infatti le parole in cui si credette di ravvisarla (c. 14, p. 294, 20 sg. Bekk.) sono, come dimostra Freudenthal p.164 sg., corrotte nel nostro testo; bisogna leggere: καθάπερ ἑπτὰ τῆς κοσμοποιίας ἡμέραι περὶ τὴν ἑβδομάδα, οὕτω π. τ. εὐσέβειαν χορεύοντες ecc. Su interpolazioni cristiane della nostra opera v. il medesimo, p. 165 sg.

[91] Cfr. Freudenthal 63 sg.

299 Qui non si spianava la via a quegli influssi attraverso il linguaggio e i contatti quotidiani; un popolo unitario per origine e religione era raccolto qui intorno al centro della sua vita nazionale, il Tempio di Gerusalemme; la Sinagoga non aveva da temere la concorrenza delle scuole di filosofia e di retorica. Date le condizioni del paese, non c'era da aspettarsi un'ellenizzazione cosí rapida e profonda come si ebbe tra gli ebrei di Alessandria, per lo meno negli strati piú alti della società. Tuttavia anche questo paese era dominato da Greci, fosse esso una provincia egiziana o (dal 199 a. C.) una provincia siriaca. Bastava questo perché i ceti piú alti della popolazione fossero costretti a conoscere la lingua e la letteratura greca. La Palestina era circondata inoltre, lungo tutte le frontiere, da colonie greco-macedoni, anzi la parte settentrionale del paese, riconquistata all'ebraismo soltanto sotto gli Asmonei, ne era costellata [92]; le condizioni politiche avevano causato frequenti contatti, soprattutto con la corte egiziana [93], che favorirono (cosí come le numerose relazioni personali e commerciali) la conoscenza della lingua greca, dell'ellenismo in genere e dell'ebraismo grecizzante [94]. Ogni anno migliaia di ebrei si recavano dai paesi greci a Gerusalemme; non pochi vi si domiciliarono stabilmente e avevano le loro sinagoghe [95]; e gli ebrei cominciarono

---

[92] EWALD *Gesch. d. V. Isr.* III b, 265 sg. SCHÜRER *Gesch. d. jüd. Vollkes*, II, 1-20.

[93] Cfr. EWALD, 308 sg.

[94] Data la mia opinione sulla lettera di Aristea (v. *supra*, p. 333 n. 65), non posso dare gran peso al passo di questo scritto, di cui tratta FREUDENTHAL, *Hellenist. Stud.* II, 128; cfr. *supra*, p. 332 n. 61.

[95] Secondo gli Atti degli Apostoli 6, 1 sgg. già pochi anni dopo la morte di Gesú il gran numero di «ellenisti» passati al cristianesimo (non possono essere stati che ebrei di lingua greca; gente di origine greca non ce n'era ancora nella comunità cristiana) rese necessaria l'elezione dei 7 diaconi, uno dei quali fu Stefano; a quel tempo ci devono essere stati quindi a Gerusalemme molti ellenisti; e secondo

ben presto, dapprima | soltanto nei loro rapporti coi 300
forestieri, a ellenizzare (in seguito anche a latinizzare) i loro nomi, o ad assumere nomi greci accanto a quelli ebraici [96]. Negli ultimi tempi che precedettero la sommossa dei Maccabei la predilezione per le usanze greche e per la cultura greca era talmente progredita a Gerusalemme, specialmente nei ceti piú alti, che un gran sacerdote degenere poté osare di erigere di fronte al Tempio un ginnasio greco, e che i suoi dipendenti trascurarono i sacrifici e il culto per divertirsi nella palestra e non pochi celarono le tracce della circoncisione con un prepuzio artificiale [97]. È evidente che ciò non poteva avvenire se non si fosse formato nel centro della vita ebraica un forte partito di filellèni [98]. Anche dopo le guerre dei Maccabei troviamo prove che la conoscenza della lingua e della letteratura greca non era affatto spenta nemmeno tra gli ebrei di sentimenti patriottici [99].

6, 9 gli avversari di Stefano appartenevano alla sinagoga dei libertini (discendenti di ebrei romani, ivi messi in libertà), Cirenei, Alessandrini, Cilici, e abitanti dell'Asia Minore. Simili condizioni ci saranno state anche nei secoli precedenti.

[96] Schürer, p. 62 dà numerosi esempi di questa consuetudine, anche in palestinesi, in scribi fedeli alla legge, in gente del popolo e principi asmonei e erodiani.

[97] Per questa ἀκμὴ Ἑλληνισμοῦ καὶ πρόσβασις [πρόβ.] ἀλλοφυλισμοῦ, questa ἀπόστασις ἀπὸ διαθήκης ἁγίας, questa sostituzione delle πατρῷαι τιμαί con le Ἑλληνικαὶ δόξαι cfr. 1 *Macc.* 1, 11-15. 2 *Macc.* 4, 7-20.

[98] In 1 *Macc.* 1, 11, è detto chiaramente: ἀνέπεισαν πολλούς, e in 2 *Macc.* si avverte che i κράτιστοι τῶν ἐφήβων si esercitano nella palestra. Anche durante le lotte dei Maccabei il partito greco era ben rappresentato; cfr. Ewald p. 340, 3.

[99] Freudenthal, *Hell. St.* II 128 sg., adduce l'argomento che le lettere 2 *Macc.* 1, quand'anche siano autentiche, presuppongono tuttavia l'ipotesi che i palestinesi di sentimenti patriottici abbiano conosciuto la lingua ellenica; che il Siracide e il traduttore del libro di Ester, e probabilmente anche gli autori del III libro di Esra e del patriottico II libro dei Maccabei siano stati palestinesi; che dopo Alessandro Janneo si siano coniate monete greche in Giudea; che il IV libro dei Sibillini, in cui si trovano reminiscenze esseniche,

301 Questo influsso | della lingua, dei costumi e della letteratura greca sugli abitanti della Palestina portò con sé, data l'importanza della filosofia nella vita spirituale del popolo greco, anche un influsso filosofico. Ma non è facile dire fino a qual punto questo sia arrivato e se coloro che lo seguirono l'abbiano subíto in seguito a conoscenza diretta di dottrine e opere filosofiche.

L'Ecclesiaste. – L'unica opera conservata, scritta da un ebreo di Palestina degli ultimi secoli a. C., in cui si riscontrino reminiscenze della filosofia greca, sono i *Discorsi del Koheleth* (come qui è chiamato Salomone), ossia l'*Ecclesiaste* [100].

---

sia stato scritto probabilmente da un palestinese. Un'altra prova è offerta dallo storico ebreo Eupolemo, che secondo la fondata supposizione di FREUDENTHAL (*op. cit.* 123 sgg.) scrisse verso il 150 a. C. in Palestina ed è il medesimo Eupolemo che, secondo 1 *Macc.* 8, 17 sg. Giuda Maccabeo mandò per le trattative a Roma.

[100] Poiché nella raccolta di sentenze del Siracide, questi punti di contatto sono, come si è osservato già a p. 338 n. 70, deboli e incerti.

[Il titolo dell'opera, *Qôhélét*, è un participio presente femminile del verbo disusato *qâhal*, che significa « convocare » o « parlare », « predicare ». Quindi la parola equivale a « colui che parla in assemblea », « pubblico predicatore »; e in greco è tradotta Ἐκκλησιαστής (cfr. HIERONYM. *Comment. in Ecclesiast.* init.: Ἐκκλησιαστής graeco sermone appellatur qui coetum, idest ecclesiam convocat, quem nos nuncupare possumus concionatorem »). Strana nella parola ebraica la desinenza femminile, che potrebbe spiegarsi con l'uso, rilevato nel tardo ebraismo, del femminile per i nomi di dignità. Quindi Qohelet significherebbe qualcosa come « la maestà del predicatore ». In ogni caso l' Ἐκκλησιαστής nell'intenzione dell'autore dell'opera è il re Salomone.

NOTIZIA BIBLIOGRAFICA SULL'ECCLESIASTE:

Per la bibliografia riguardante il periodo che va fino al 1886 cfr. A. PALM, *Die Qôhélét-Literatur*, Mannheim 1886. Commenti moderni all'opera: J. DE PINADA, Sevilla 1619; D. CASTELLI, Pisa 1866; G. VEGNI, Firenze 1871; G. MORPURGO, Padova 1898; G. GIETMANN, Paris 1890, 1901²; A. VON SCHOLZ, Leipzig 1901; G. A. BARTON, Edinburgh 1908; V. ZAPLETAL, Freiburg 1911²; E. PODSCHARD, Paris 1912; L. LEVY, Leipzig 1912; M. THILO, Bonn 1925; A. ALLGEIER, Bonn 1925; G. KUHN, Giessen 1926; R. W. HERTZBERGEN, Leipzig 1932; B. AFRINK, Brugge 1932; J. CARLEBACH, Questo strano trattato, scritto in ebraico recente e perciò senza dubbio da un ebreo di Palestina[101], pare

---

Freiburg 1936; W. ZIMMERLE, Berlin 1936; M. NICOLANGELO, Napoli 1938; E. T. VAN DER BORN, Kampen 1939; D. BUZY, nella ediz. di L. Pirot della *Sainte Bible*, VI, pp. 191-280, Paris 1946; G. C. AALDERS, Kampen 1948; F. NOTSCHER, Würzburg 1948; A. VACCARI in *I libri poetici della Bibbia*, pp. 269-82, Roma 1925; K. GALLING in *Die fünf Maghilloth*, pp. 17-90, Tübingen 1940.

Studi speciali: A. MOTAIS, *Salomon et l'Ecclésiaste*, Paris 1876 (2 volumi); D. LEIMDORPER, *Der Prediger Salomons in historicher Beleuchtung*, Hamburg 1892; A. CONDAMIN, *Études sur l'Ecclésiaste*, in *Revue biblique* VIII (1899), p. 493 sgg.; IX (1900), pp. 30-44; 354-77; W. BARTANER, *Optimismus und Pessimismus im Buch Koheleth*, Halle 1900; A. H. MCNEILL, *An Introduction to Ecclesiastes*, Cambridge 1904; P. HAUPT, *Koheleth oder Weltschmerz in der Bibel*, Leipzig 1905; L. HUGO, *Die Unsterblichkeitslehre im Buch Koheleth*, in *Zeitschrift für kathol. Theologie* XXXVII (1913), pp. 400-14; E. PODECHARD, *La pensée de l'Ecclésiaste*, in *L'Université Catholique* VII (1913), pp. 289-310; J. PEDERSEN, *Scepticisme israélite*, in *Revue d'hist. et de philosophie religieuses* X (1930), pp. 317-70; A. LAMORTE, *Le livre de Qoheleth...*, Paris 1932; S. ALLEN, *Il messaggio spirituale dell'Ecclesiaste*, in *Scuola cattolica* LX (1932, II), pp. 143-56; A. DONDEYNE, *De animae immortalitate juxta Eccles. 3, 18-21*, in *Collationes Brugenses* 32 (1932), pp. 10-15; A. MILLER, *Aufbau und Grundproblem des Predigers*, in *Miscellanea Biblica* II, pp. 494-511, Roma 1934; L. D. FONZO, « *Quis novit si spiritus filiorum ascendat sursum...?* » (*Eccl. 3, 21*), in *Verbum Domini* XIX (1939), pp. 257-68, pp. 289-99; XX (1940), pp. 166-76; W. L. STAPLES, *The « Vanity » of Ecclesiastes*, in *Journal of Near Eastern Studies* II (1943), pp. 95-104; R. GORDIS, *The Wisdom of Ecclesiastes*, New York 1945; C. C. TORREY, *The Question of the Original Language of Kohelet*, in *The Jewish Quart. Review* XXXIX (1948-49), pp. 151-60.

Cfr. anche gli articoli di L. BIGOT in *Dictionn. de Théol. cath.* s. v. (IV, 1998-2028), di E. PHILIPPE in *Dictionnaire Biblique* s. v. (II 1539-1541), di A. VACCARI in *Enciclop. Ital.* s. v., di SPADAFORA in *Encicl. Cattol.* s. v. (con ottima bibliografia).

Per un'informazione generale si vedano anche A. VACCARI, *Institutiones Biblicae*, Roma 1935, pp. 75-84 e H. H. HÖPFL, *Introductio specialis in Vetus Testamentum*, Roma 1946, pp. 325-338. – *R. D. R.*].

[101] Riterrei che questo libro sia stato scritto da un palestinese, anche se il KLEINERT (*Theol. St. u. Krit.* 1883, 779 sgg.) fosse riuscito a dare maggiore verosimiglianza di quanto si possa riconoscerle, all'ipotesi che esso sia stato scritto in Alessandria. Non è infatti molto credibile che un alessandrino di nascita abbia scritto per i

che risalga agli ultimi anni del terzo secolo a. C.[102];
302 in ogni caso | è anteriore alla sollevazione maccabaica[103],

---

suoi concittadini in ebraico ancora alla fine del III sec. E gli Esseni (v. sotto) li può aver conosciuti solo in Palestina. Può darsi invece che si sia trattenuto piú o meno a lungo anche nella capitale dell'Egitto.

[102] Cfr. HITZIG *D. Pred. Sal.* 122 sg. *Gesch. d. V. Isr.* 354 sg. il quale riferisce le parole in 10, 16: « guai a te, paese che hai per re un fanciullo! » a Tolomeo Epifane, che era ancora un bambino quando, nel 204 a. C., gli toccò il dominio dell'Egitto, e quindi anche della Giudea. Oltre che in 10, 16-19 il medes. trova anche in 7, 26 un accenno al disordine che regnava allora alla Corte egizia. C. 12, 12 accenna a un'epoca di diffusa cultura, quale non si trovava probabilmente in Palestina prima del III sec.

[103] RENAN (*Hist. d. peuple d'Isr.* V 157-187) pretende che il *Koheleth* sia stato scritto soltanto verso la fine del dominio degli Asmonei, verso il 63 a. C., e forse dopo. Non riesco però a trovare in lui argomenti persuasivi per questa indicazione. La lingua ci porta in complesso alla stessa epoca delle profezie di Daniele. Non si potrà però decidere in base ai caratteri linguistici quale delle due opere sia la precedente, perché appartengono a categorie letterarie del tutto diverse. L'autore del *Koheleth* si dimostra, come concede anche il Renan, nel suo pensiero e nel suo sentire libero dall'influsso degli interessi religiosi, politici e patriottici che animavano fin dal tempo dei Maccabei la maggioranza dei suoi connazionali, e per di piú non tradisce nemmeno con una parola di appartenere a un'epoca e a un ambiente profondamente agitati da questi interessi. Egli conosce gli inizi dell'essenismo, che possono risalire perfino già al III sec.; ma non v'è alcun accenno alla liberazione dal giogo siriaco, alle lotte di Farisei e Sadducei per il dominio sul popolo, al contrasto tra un'interpretazione e applicazione della legge piú severa e una piú mite, all'esistenza della speranza messianica e della fede nella resurrezione. Mi pare che tutto ciò non possa riferirsi all'ultimo sec. a. C.

[Come è noto, l'*Ecclesiaste* era un tempo universalmente considerato come opera del re Salomone; a partire dal secolo XIX, invece, lo studio della lingua e anche del contenuto del libro hanno condotto la grande maggioranza degli studiosi della Bibbia a negare risolutamente quell'attribuzione tradizionale (uno dei pochi difensori recenti dell'attribuzione stessa è stato E. PHILIPPE: v. *Dict. bibl.* s. v.), a collocare lo scritto in epoca molto tardiva, posteriore al ritorno degli Ebrei dall'esilio e anteriore alla rivolta dei Maccabei (conforme all'opinione ripresa qui dallo Zeller), cioè fra il 332 e il 167 a. C. Questa è oggi l'opinione comune: e si ammette poi come probabile che la data stessa si aggiri propriamente intorno al 200 a. C. Il testo ebraico, infatti, è caratterizzato da una coloritura aramaica, e già mostra i segni di quella evoluzione linguistica che porterà all'idioma del Talmud; e non manca qualche grecismo; mentre d'altra parte si addicono all'epoca suddetta gli accenni del *Kohelet* alle condizioni della società a lui contemporanea, e le consonanze che vi si trovano con certi filosofemi dei Greci.

Chi compose il libro? Come si è osservato sopra, il titolo ebraico *Qoheleth* significa uno che parla nell'assemblea; quindi « oratore », « predicatore »: e il vocabolo è ben tradotto dal titolo greco *Ecclesiastés*.

Come autore ci presenta appunto questo « Ecclesiaste », che parla in prima persona e si qualifica come un re ebreo (*fui rex Israel in Ierusalem*) e figlio di David, nel quale poi i lettori, sia ebrei sia cristiani, dell'opera ravvisarono Salomone, sebbene il suo nome non venga fatto esplicitamente. Ora, poiché Salomone, come si è detto, sembra fuori questione, l'impersonazione di chi scrive nella figura di un grande re viene considerata dalla critica o come finzione pseudonimica intesa a dar maggiore autorità all'opera, o come un modo retorico di porger solennemente le proprie sentenze (cfr. Vaccari, Spadafora). Ma la questione della paternità del *Koheleth*, dalla fine del sec. XIX in poi, è stata resa assai complessa dai dubbi che si sono manifestati sull'unità di esso. Infatti, nel libro si notano apparenti dissonanze interne, ossia esposizioni di vedute opposte sopra piú argomenti (p. es. riguardo alla sapienza, che ora è detta vana ora esaltata: cfr. da una parte I 17 e 18 e II 15-19, dall'altra parte II 13, VII 19, IX 6) e riguardo all'atteggiamento pratico che viene inculcato, con l'esortazione ora alla gaiezza ora alla cupa tristezza (cfr. II 24 e III 12 con II 2 e VII 2-5) ecc. Il che mosse per primo il SIEGFRIED, e poi piú altri (MCNEILL, BARTON, PODECHARD, e ultimamente BUZY) a sostenere che l'*Ecclesiaste* risulta dall'unione di piú scritti dovuti ad autori diversi. Secondo Barton e Gautier la parte maggiore del libro sarebbe dovuta a colui che si denomina Koheleth, ed esprimerebbe la concezione pessimistica di questo: mentre un discepolo del « Predicatore », animato da spirito fervidamente religioso, avrebbe aggiunto i tratti che inculcano l'ossequio a Dio e il senso di giustizia di Dio (cfr. XII 13-19). Un altro, cioè un « savio » avrebbe inserito nel libro vari apoftegmi (figuranti nel c. IV, nel c. VIII, nel c. IX e nel c. X). A un terzo rimaneggiatore sarebbe dovuto l'epilogo. Press'a poco simili sono le teorie del Podechard e del Buzy.

Ma moltissimi critici difendono energicamente l'unità dell'opera (VACCARI, GALLING ecc.), adducendo come argomento anche l'indiscutibile uniformità di stile che notiamo in tutto l'« Ecclesiaste », e mostrando come le dissonanze rilevate si conciliano poi effettivamente in armonia: il pessimismo si risolve in una esortazione a godere moderatamente i beni della vita in conformità col volere di Dio e coi suoi precetti. E si fa notare che il *Koheleth* non è una esposizione didattica e rigorosamente ordinata, ma un insieme di « pensieri », scritto senza troppa cura di un inquadramento organico

ed è una prova eloquente delle difficoltà in cui veniva a trovarsi un ebreo cólto quando tentava di metter d'accordo opinioni e esperienze, che non riusciva piú a respingere, con la fede tradizionale del suo popolo. Il pensiero dell'autore si aggira essenzialmente intorno all'antico problema, suggeritogli dalle circostanze della sua epoca: come si possa, cioè, conciliare con la giustizia di Dio la sproporzione tra merito e benessere, tra la miseria dei buoni e dei pii e la fortuna degli empi, e che cosa debba indurre alla devozione, se il pio non ha vantaggi maggiori che l'empio. Egli non sa decidersi a far suo, come il poeta del libro di Giobbe, l'antico postulato ebraico smentito dall'evidenza dei fatti, che la sventura del pio sia sempre passeggera; né d'altra parte riesce ad abbandonare il presupposto che, quando uno osserva i comandamenti, Dio sia tenuto ad elargirgli la felicità esteriore; e cosí cade in quel pessimismo rassegnato che è l'intonazione fondamentale della sua concezione della vita. L'andamento del mondo è sempre il
303 medesimo | e non vi è nulla di nuovo sotto il sole (1, 3-10); ma, qualunque cosa riappaia e poi di nuovo sparisca in questo avvicendarsi, per noi è sempre egualmente priva di valore. « Tutto è vanità e tormento di spirito »: cosí suona dal principio alla fine, con ripetizione disperata e monotona, il risultato a cui approdano tutte le considerazioni dell'autore[104]. L'uomo non ha vantaggio alcuno sopra le bestie, né il giusto sopra l'empio; in tutti c'è la medesima vita[105], e tutti attende la mede-

---

di essi: il che spiega l'impressione di una pluralità di vedute divergenti o mal connesse che taluno ricava. E d'altra parte trattasi di un libro oscuro e difficile che, per ben capirlo, richiede uno studio approfondito, che vada oltre l'aspetto esteriore di certe sentenze. — *R. D. R.*].

[104] 1, 2-14. 2, 11. 26 e cosí via fino a 12, 8.

[105] Essa infatti, e non quello che definiamo « spirito », è intesa in c. 3 con רוּחַ, che corrisponde esattamente al πνεῦμα stoico materialmente inteso.

sima sorte; sono formati di polvere e polvere ridiventano (3,19 sg.; 9,2 sg.); sotterra non vi è piú né azione né conoscenza né sapienza alcuna (9,10). I morti sono piú felici dei viventi, e piú felici che gli uni e gli altri sono coloro che non sono ancora nati e non hanno veduto le miserie terrene (4,2). L'Ecclesiaste, tuttavia, torna a ripetere che il mondo e tutto quanto vi accade è opera di Dio, e che ogni cosa è quindi buona al suo posto[106]; ma nemmeno questa considerazione riesce a guarirlo dalla sua tristezza e dal sentimento della vanità di tutte le cose. Egli elogia anche la superiorità del saggio sullo stolto (2,13; 9,13-18; 10,1 sgg.); tuttavia lamenta (2,14-21) che il destino non faccia alcuna distinzione tra i due, per cui anche questa prerogativa ha un valore molto dubbio. Anche le norme per il contegno dell'uomo, derivate dalla sua concezione della vita, sono altrettanto contradditorie. Da un lato l'esortazione a godere ciò che offre la vita fuggevole (3,12 sg.; 5,17 sg.; 8,15; 9,7-10); d'altro canto, come culmine della saggezza (12,13 sg.), l'invito a osservare i comandamenti di Dio e a ricordarsi della sua giustizia; e per di piú (7,15 sg.) la strana norma che non si debba essere né troppo giusti e savi, né troppo empi, per non ridursi in un modo o nell'altro alla rovina. | Questi sono i tratti essenziali 304
che indicano l'indirizzo del nostro libro.

A chi chiede se l'autore abbia subíto l'influsso della filosofia greca nel formulare questi pensieri[107], bisognerà rispondere anzitutto che nessuna delle scuole filosofiche di quel tempo avrebbe potuto annoverare l'autore tra i

---

[106] 2, 24-26. 3, 1-14. 5, 18 sg. 9, 1.

[107] Quesito a cui, dopo il TYLER (*Ecclesiastes*, London 1874, p. 10-33), col quale si trova in complesso d'accordo il SIEGFRIED (in *Ztschr. f. wissensch. Theol.* XVIII 284 sgg., 469 sg.), con varie discussioni si diedero varie risposte. Qui non posso trattare nei particolari queste discussioni, devo anzi limitarmi ad accennarne brevemente i punti decisivi.

suoi aderenti. Egli non è scettico, benché deplori (3,11; 7,24; 8,17) la miopia dell'uomo che gli impedisce di investigare le opere di Dio[108]. Non è epicureo, poiché Epicuro non sa nulla di un Dio unico da cui dipende ogni cosa nel mondo, né vi si riscontra alcun indizio della tendenza fondamentale di Epicuro a ricercare la massima felicità nell'assenza dei dolori e le condizioni di quest'ultima nella conoscenza. Nemmeno della fisica epicurea c'è alcuna traccia in quest'opera. Quando l'autore mette in dubbio che l'anima salga in cielo dopo la morte (3,19-21), non fa che attenersi all'antica credenza del suo popolo in una discesa delle anime sotto terra, e ciò non ha nulla a che vedere con la teoria epicurea della dispersione degli atomi psichici in seguito alla morte; e quando esalta le gioie della vita pensando alla brevità dell'esistenza umana, non si può dire che questa riflessione sia peculiare della scuola epicurea[109], anzi essa contraddice
305 alle intenzioni di Epicuro: questi aspira | alla libertà dai turbamenti (l'atarassía), che il nostro libro non menziona mai, né dà valore al mangiare e al bere, come invece avviene qui (3,12 sg.; 8,15; 9,7 sg.)[110]. Ma anche tra lo stoicismo e l'Ecclesiaste c'è un abisso. Il vero stoico considera tutte le circostanze esteriori come cose indifferenti e sa che la sua felicità dipende esclusivamente dal suo stato intimo, dalla sua saggezza e virtú. Il nostro autore non sa elevarsi a questo idealismo, né liberarsi realmente dal presupposto fondamentale della

---

[108] Simili lamentele si trovano anche in chi è ben lontano da qualsiasi principio scettico. L'autore mostra di non aderirvi già per la fede in Dio, da cui è animato.

[109] L'abbiamo vista ad es. in Teognide (Parte I vol. I, p. 252), a cui si potrebbero aggiungere molti passi paralleli, e in Egitto esisteva (come rammenta il Kleinert in *Theol. St. u. Krit.* 1883, 781, confermandolo con antichi canti egizi), secondo Herod. II 78, la consuetudine di incoraggiare gli ospiti, nei banchetti, a mangiare e a bere, mostrando loro l'immagine di un morto.

[110] Cfr. Parte III vol. II, p. 465^5 sgg.

giustizia ebraica, per cui al pio compete la ricompensa, all'empio la punizione in forma di beni o mali esteriori. Lo stoico si sente sollevato e tranquillizzato al pensiero che l'ordine universale è immutabile, si rassegna a quest'ordine con gioia, è ottimista perché la sua scuola gli ha insegnato a considerare il mondo come opera della provvidenza divina, come un'opera d'arte intesa al bene degli esseri razionali, e il male come pura apparenza. Il nostro autore, invece, ammette che tutto quanto Iddio ha fatto è bello e buono, ma siccome rinuncia a comprendere le vie di Dio, si trova perplesso di fronte all'ordine universale, come davanti a un fato incompreso che si accetta perché non si può fare altrimenti. Egli ignora il senso di sicurezza del filosofo stoico che sa di possedere il bene unico e supremo ed è d'accordo coll'ordine universale. Altrettanto ignora quel panteismo che costituisce il fondamento metafisico della morale stoica: la sua teologia è il dualismo ebraico.

Nella sua opera si nota tuttavia il profondo influsso della filosofia greca, soprattutto dello stoicismo[111]. Tutta la sua impostazione sorpassa i limiti dell'ebraismo strettamente nazionale. I problemi che egli affronta non
riguardano | il rapporto tra il popolo di Israele (o il 306
singolo ebreo) e il suo Dio, bensí, in genere, il rapporto tra l'uomo e la divinità[112]. Questa concezione del problema non sarebbe stata quasi neanche possibile in un

---

[111] Ed è merito del **Tyler** di averlo riconosciuto per primo, benché non tutti i suoi argomenti siano stringenti.

[112] Per questo distacco, abbastanza profondo, del pensiero teologico dal suolo nazionale ebraico, è significativo il fatto che nel nostro libro Dio non è mai detto Javeh, ma sempre semplicemente «Dio (אֱלֹהִים), ma di solito coll'articolo, הָאֱלֹהִים) e che non vi si trovano neanche i nomi che sostituiscono Javeh: «il Signore» (אֲדוֹנָי), l'«Onnipotente» (שַׁדַּי), «il Dio degli eserciti» (אֱלֹהֵי צְבָאוֹת). Javeh è il Dio nazionale ebraico, di cui non poteva essere fedele alcuno che non fosse ebreo. Qualunque monoteista, anche il non ebreo, poteva chiamare Dio «Elohim».

ebreo prima che il cosmopolitismo stoico non avesse scosso anche tra questo popolo il pregiudizio che l'adorazione del vero Dio spettasse solamente a lui. È stoico, come hanno osservato già Tyler e Siegfried, anche il pensiero (1,3 sgg.; 3,1-11. 14 sg.) che ogni cosa si svolga nel mondo secondo un ordine immutabile e si ripeta uniformemente; l'autore, qui, non si lascia sedurre dalla teologia ebraica e dai suoi concetti dell'onnipotenza divina che interrompe a volontà, coi suoi miracoli, il corso della natura. E come nel nostro autore si riscontrano tracce della sua conoscenza della letteratura greca in generale[113], cosí troviamo nel suo libro anche alcuni dei
307 princípi specifici | della scuola stoica[114]. Se non si può

---

[113] Già nelle sue parole continuamente ripetute «Tutto è vanità e tormento di spirito», la «vanità» e la «nullità» (הָבֵל,, veramente: soffio), come il soffio del vento, rammentano il vapore (τῦφος), in cui si dissolveva per i cinici tutto ciò che i piú ammirano (Parte II vol. I, pp. 306^5 n. 3, 318^5 n. 1; DIOG. VI 86), e anche i detti di Eschilo e Sofocle (ivi, pp. 6^5; 9^5 e n. 5), in cui la vita umana è paragonata ad un nulla, a un fumo, a un'ombra. Argomento di c. 4, 9-12 è l'omerico σύν τε δύ' ἐρχομένω (*Il.* X 224); c. 4, 2 sg. l'autore ripete che i morti sono piú felici dei viventi e i non nati piú felici degli uni e degli altri, sia che questo detto gli sia pervenuto per tramite di Sofocle (*Oed. Col.* 1225), o di Teognide (425), o di Aristotele (*Eudem.* fr. 44 R.) o di altri. C. 7, 24 ricorda Democrito (in DIOG. IX 72): ἐν βυθῷ ἡ ἀλήθεια; ma non tanto da costringerci a derivarlo di lí.

[114] Le parole in 7, 25: «ingiustizia è stoltezza, e stoltezza (הַסִּכְלוּת) è follia (חוֹלֵלוֹת) » corrispondono piú al modo di esprimersi greco che a quello ebraico, e la seconda metà della sentenza fa venire in mente al TYLER, non senza ragione, il paradosso stoico: πᾶς ἄφρων μαίνεται, benché l'accrescimento di ἀφροσύνη a μανία non risalti tanto nelle parole ebraiche quanto nelle greche. In c. 2, 21 sono nominate tre virtú che sono le prime anche nella dottrina stoica delle virtú (Parte III vol. I, p. 244^5). C. 7, 20. 25. 28 lamenta la cattiveria degli uomini, come la lamentano gli stoici (vol. cit. 257^5). Meno sicuro è l'influsso della dottrina stoica in c. 12, 7. Per quanto infatti vi si accordi l'affermazione che con la morte la polvere ritorna alla terra, lo spirito (רוּחַ = πνεῦμα) a Dio che lo ha dato (cfr. vol. cit. 198^5 nn. 3 e 5), ciò corrisponde anche alla concezione ebraica: in *Gen.* 2, 7 Dio forma l'uomo di terra e gli

dunque dubitare che abbia conosciuto la filosofia greca, soprattutto la stoica, e ne abbia subíto l'influsso, se d'altro canto, però, la filosofia non riuscí a conquistarlo fino a farlo aderire a una delle sue scuole o a fargli ricercare col suo aiuto, come Filone, nuove motivazioni della fede del suo popolo, la sua opera ci permette di osservare piú a fondo il fermento che la filosofia greca provocò anche in Palestina nell'animo di coloro che ne furono influenzati non solo superficialmente[115].

---

ispira l'anima; e mentre *ibid.* 3, 19 si dice semplicemente che l'uomo ridiventerà terra, *Ps.* 104, 29 sg. va piú avanti dicendo che gli esseri viventi (non solo gli uomini) muoiono e tornano in polvere, quando Dio nasconde la sua faccia e ritira il loro spirito (o respiro, רוּחַ). In considerazione di tutto il resto, il «Predicatore» non può aver ammesso la sopravvivenza personale nel cielo, come affermano due frammenti (Parte I vol. II, p. 634 n. 1), affini nell'espressione al nostro passo, che si attribuiscono ad Epicarmo, ma che sono probabilmente piú recenti. Ma anche ciò non sarebbe soltanto stoico, ma anche esseniano.

[115] [L'influsso della filosofia greca sul *Koheleth*, che lo Zeller ammette senz'altro, pur con le riserve e le limitazioni da lui stesso esposte sopra, è contestato, e con buon fondamento, da autorevolissimi studiosi. Quelle somiglianze col pensiero greco che vi si possono notare non appaiono tali da implicare un tale influsso, ma bensí possono spiegarsi come coincidenze casuali, o meglio come espressioni di atteggiamenti e idee comuni all'Oriente e all'Occidente, a Ebrei e a Greci. Che il concetto del Fato inesorabile (cfr. particolarmente *Kohel.* 3, 2-8) sia ripreso dagli Stoici, come voleva il Tyler, non c'è motivo per affermare: il concetto stesso non è proprio dei soli Stoici; e può ben essere scaturito dalla riflessione personale dello stesso Koheleth; né contrasta con la teologia ebraica, ove la dottrina del miracolo si inquadra appunto in quella di un ordine universale rigoroso. Il *vanitas vanitatum* non rivela alcuna influenza greca, ma esprime un'osservazione frequente in tutti i tempi e in tutti i luoghi (si pensi all'India), ed anzi espressa in maniera non ellenizzante, bensí tipicamente orientale. E i lamenti sulla sorte dell'uomo ricordano il libro di Giobbe, e non hanno bisogno di essere spiegati con una conoscenza di Sofocle, Teognide o Aristotele che il Koheleth abbia avuto: tali lamenti nella forma enfatica espressa dalla sentenza «meglio non esser nato», si son sempre uditi sonare sulle labbra di uomini scoraggiati di fronte alle miserie del mondo. Quanto alla sentenza di 7, 25 «l'ingiustizia è stoltezza e la stoltezza è follia», la dicitura può ricordarci, sí, la notissima

Gli Esseni: fonti dell'essenismo. – Ebbe però un'importanza storica ancor maggiore un altro fenomeno provocato nell'ebraismo palestinese dall'influsso ellenico: l'essenismo[116]; perciò ci proponiamo di trattarne con una

---

tesi stoica; ma si deve poi pensare che come nel linguaggio biblico è detto *insipiens* chi non crede in Dio, cosí la definizione dell'ingiustizia come stoltezza non è punto discordante col modo di pensare ebraico; e che poi la stoltezza intesa come disobbedienza alle leggi morali stabilite da Dio, sia in un certo senso follia, è affermazione che non significa una concezione filosofica stoicizzante, ma si confà con lo spirito e il tono del Vecchio Testamento: lo stolto, cioè il peccatore, pecca, sí, volontariamente, ma può ben essere considerato come un pazzo.

Il Tyler riscontrava anche impronte dell'epicureismo nei passi che sembrano esprimere dubbio sull'ascesa dell'anima umana al cielo e sull'immortalità dell'anima stessa (cfr. specialmente 3, 18-22); ma nel *Koheleth* si tratta, non di una negazione effettiva, ma della semplice espressione di un dubbio, che poi vien superato di fatto in 12, 7, dove si riafferma la credenza tradizionale degli Ebrei. E l'idea del Renan che voleva addirittura vedere nel *Koheleth* una specie di epicureo, è semplicemente assurda. Il *Koheleth* esorta, sí, a godere la vita, ma accogliendone i beni come dono della Divinità; e concilia questa esortazione col monito a non attaccarsi troppo ai beni stessi appunto perché essi son vani, e il suo ματαιότης ματαιοτήτων è assolutamente al di fuori dello spirito degli Epicurei, i quali parlavano, sì, di brevità e caducità della vita, ma non facevano affermazioni cosiffatte sulla sua « vanità ». Del resto il tono dell'invito è orientale, e qualcuno ha confrontato con 9, 6 una nota poesia babilonese. Anche il monito alla moderazione non corrisponde solo al μηδὲν ἄγαν dei Greci, ma anche a precetti semitici: Cfr. Pierre Cleminant, *Introduzione alla Bibbia* (trad. it. dell'opera *Précis d'introduction à la lecture et à l'étude des saintes Écritures*), Torino 1948, I, 223 n. 26.

In realtà si può concludere col Barton e con altri che l'*Ecclesiaste* contiene un pensiero originale maturato nella sfera dell'Ebraismo, ed è opera schiettamente semitica, scevra di vere e proprie influenze greche. Che l'autore abbia conosciuto il mondo ellenico e anche la filosofia greca non può escludersi; e sarà anche probabile: ma si tratta di contatti che non hanno determinato in alcun modo il carattere dell'opera di lui. – *R. D. R.*].

[116] Sugli Esseni: Bellermann, *Uber Essäer u. Therapeuten*, Berlin 1821; Gfrörer, *Philo*, II 280 sgg. (1831); Dähne, *Darst. d. jüd.-alexandr. Religionsphil.* (1834), I 439 sgg. e le opere precedenti citate da lui e da Bellermann. Il medesimo, in Ersch u.

Gruber's *Encycl.*, art. *Essäer*, Sect. I, vol. 38, pp. 173-192. Dopo questi precursori venne la mia esposizione nella 1ª ed. della presente opera. Le obiezioni sollevate da A. Ritschl (*Über d. Essener*, in *Theol. Jahrb.* XIV, 1885, pp. 314-356) mi indussero a riesaminare l'argomento (*ibid.* XV, 401-433: *Über d. Zusammenhang d. Essäismus mit dem Griechentum*), contemporaneamente a Mangold (*Die Irrlehrer der Pastoralbriefe*, pp. 32-60), mentre il Ritschl, *Die Entstehung d. altkath. Kirche*², pp. 179-200, rimaneva della propria opinione. Altri studi sull'essenismo in Ewald, *Gesch. d. V. Jsr.* III b 419-428. Reuss, *Histoire de la Théologie chrétienne au siècle apostolique* I, 122-131. Lutterbeck, *Die neutest. Lehrbegr.* I 270 sgg. Hilgenfeld, *Jüdische Apokalyptik* 245-286 e in *Ztschr. f. wissensch. Theol.* III 358 sg. IX 408. X 97 sgg. XI 343 sgg. XXV 257 sgg. XLIV (1900), 180 sgg. Il medesimo, *Ketzergesch. d. Urchristenth.* (1884), 88-149. *Judenthum u. Judenchristenthum* (1886). Clemens in *Ztschr. f. wiss. Theol.* XII 328 sgg., XIV 418 sgg.; id., nei *Königsberger Gymn.-Progr.*, *De Essenorum moribus*, 1867. *Die Therapeuten*, 1869. Hausrath, *Neutest. Zeitgesch.* I 148 sgg. Lucius, *Die Therapeuten*, Strassburg 1879; id., *Der Essenismus* 1881. Fränkel, *Die Essäer*, in *Ztschr. f. rel. Interessen d. Judenth.* III 441 sgg.; *Die Essäer nach talmudischen Quellen* nella sua *Monatsschrift* II 30 sgg. 61 sgg.; Graetz, *Gesch. d. Juden*, III 79 sgg. 463 sgg.; Jost, *Gesch. d. Judenth.* I (1857) 207-214; Herzfeld, *Gesch. d. V. Israël*, II 368 sgg. 388 sgg. 509 sgg.; Renan, *Hist. du peuple d'Israël* (1890), 55 sgg. Schürer *Gesch. d. jüd. Volkes*, II (1898) 556-584, dove si trova anche altra bibliografia.

[Bibliografia sugli Esseni:

La letteratura concernente gli Esseni è abbastanza ricca, e si è poi di molto accresciuta dopo lo scoprimento dei manoscritti del Mar Morto (v. nota speciale da noi apposta al termine dell'esposizione zelleriana sull'essenismo), manoscritti provenienti da una setta che molti identificano appunto con gli Esseni. Oltre ai libri già mentovati dallo Zeller, ricordiamo: El. Benamozegh, *Storia degli Esseni*, Firenze 1865; Harnischmacher, *De Essenorum apud Judaeos societate*, Bonn 1866; Kaufmann, artic. *Esseni* in *Jewish Encyclopaedia* V (1903); Ch. Bugge, *Zum Essaeerproblem*, in *Zeitschrift f. d. neutestamentlliche Wissenschaft* XIV 1913, p. 135 sgg.; W. Bauer, art. *Essener* in *RE* Suppl. IV pp. 386-430; L. Marschal, art. *Esséniens* in *Dictionnaire biblique*, II coll. 1109-32; Bousset-Grassmann, *Die Religion des Judentums in hellenischer Zeitalter*, Tübingen 1926, pp. 456-65; J. Lévy, *La légende de Pythagore*, Paris 1927, pp. 264-288; F. Cumont, *Esséniens et Pythagoriciens* in *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, aprile-giugno 1930, p. 99 sgg.; M. J. Lagrange, *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris 1931, pp. 307-330; J. de Grandmaison, *Jésus-Christ*, I⁶, Paris 1931, pp. 257-274; R. Marcus, *Pharisees, Essenes and Gnostics*, in *Journal of Biblical Literature* LXXIII (1954); A. Dupont-Sommer, *Les Esséniens*, in *Evidences*, N. 54 sgg., gennaio 1956 sgg.; H. E. Del Medico, 308 certa ampiezza, | benché la filosofia abbia soltanto una parte secondaria nella sua origine e nel suo sviluppo.

Questo strano partito[117] è citato da Giuseppe Flavio

L'énigme des manuscrits de la Mer Morte, Paris 1957; Duncan Howlett, *The Essenes and Christianity*, New York 1957 (trad. francese di S. M. Guillemin, con prefaz. del Dupont-Sommer, Paris 1958); H. E. Del Medico, *Le mythe des Esséniens*, Paris 1958; J. Hubaux, *Pline et les Esséniens*, in *Bull. Assoc. Budé* XLIV (1958), pp. 475-495; A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte*, Paris 1959; G. Vermès, *Essènes-Thérapeutes. Qumran*, in *Durham University Journal* XXI (1959-60), pp. 97-115; G. Vermès, *The Etymology of Essenes*, in *Revue de Qumran* 1960, pp. 427-443.

Com'è naturale, gli studi sugli Esseni, dal tempo della scoperta dei Manoscritti del Mar Morto – seguíta poi da altre scoperte –, si intrecciano con gli studi su quei mss.

Tra gli scritti recenti che piú specificamente si riferiscono alla setta essenica ricordiamo per es.: I. Lévy, *Recherches esséniennes et pythagoriciennes*, Paris 1965; J. M. Baumgarten, *The Essenes Avoidance of Oil and the Laws Purity*, in *R. I.* VI (1967); A. Negoitsa, *Did the Essenes survive the 66-71 War?*, in *Revue de Qumran* VI (1967-1969), 571-530.

Quanto ai mss., sui quali vi è una grandissima quantità di pubblicazioni, citiamo qui, come interessanti la presunta identità, da qualcuno contestata, della comunità Qumraniana con gli Esseni nominati dagli antichi autori, alcuni degli scritti piú recenti che riguardano in generale i mss. stessi, indipendentemente dall'interpretazione che vi è data riguardo all'indole della setta: *I manoscritti del Mar Morto*, introduz., traduz. e comm. di F. Michelini-Tocci, Bari, Laterza, 1967; G. R. Driver, *The Judean Scrolls. The Problem and a Solution*, Oxford 1965; D. W. Thomas, *The Dead Sea Scrolls. What may we believe?*, in *The Annual of Leeds University Oriental Society* 1967-68; H. Baratke, *L'état des études sur Qumrân en 1970*, in *Études théologiques et religieuses* LV (1970).

I piú importanti scritti sull'argomento sono citati nella nostra nota apposita. – [*R. D. R.*].

[117] Il nome è scritto in vari modi: Filone dice ’Εσσαῖοι, Giuseppe di solito ’Εσσηνοί (il nostro testo di *Ant.* XV 10, 4 e *B. J.* I 3, 5 ha ’Εσσαῖος, ma vi si trova anche in tutti e due i passi ’Εσσηνός; *B. J.* II 20, 4. III 2, 1 ha invece solo ’Εσσαῖος), Plin. *H. nat.* V 17, 73 *Esseni*, Porph. *De abstin.* IV 11 sg., per quanto di solito si attenga a Giuseppe, ’Εσσαῖοι, Hippolyt. *Refut. haer.* IX 18 sgg. invece, pur dipendendo ugualmente da Giuseppe, ’Εσσηνοί. Circa la radice ebraica delle parole si è andati parecchio a tentoni; cfr. Bellermann, *op. cit.* 6 sgg.; Ewald, *op. cit.* 420; Graetz, 468 sg.; Herzfeld, 393 sg. Ewald lo fa derivare da חַזָּן nel signifi-

fra le tre sette principali in cui si suddividevano gli ebrei della Palestina | verso il 150 a. C.[118]. Se ne trovano 309

---

cato di « custode », servitore, θεραπευτής (PHILO *Qu. omn. pr.* 876 X. 457 M. li chiama θεραπευταὶ θεοῦ); il GRAETZ dall'aram. סחא « bagnarsi » (אסחיא colui che si bagna, ἡμεροβαπτιστής); BELLERMANN, DÄHNE, HERZFELD (*op. cit.* e p. 405) e altri, da אסא « guarire »: medici, o secondo il Bellermann « coloro che si occupano del miglioramento »; HILGENFELD, *Apokal.* 278 (con maggiori dubbi in *Ztschr.* XI 346) da חָזָה « guardare » (חָזִין = הֹזִים i veggenti), in seguito (v. sotto) dalla città di Essa; JOST p. 207 da חשא = חָשָׁה « tacere » (cfr. Ios. *Ant.* III 7, 5, dove è scritto חשֶׁן, lorica, 'Εσσήν o 'Εσσήνης) e altri diversamente ancora. HITZIG, *Gesch. d. V. Isr.* 427 suppone, incontrando l'approvazione di LUCIUS (*Essen.* 89 sg.) e di altri, che il nome derivi da חֲסֵא = חָסִיד (pio, dalla radice חסי *confugere, sc. ad Deum*); al plurale questo sarebbe – *stat. absol.* – חֲסֵין, – *stat. emphat.* – חֲסַיָּא ; da quello deriverebbe 'Εσσηνοί, da questo 'Εσσαῖοι. E realmente, come dimostra HITZIG, gli Esseni sono detti piú tardi, dagli ebrei, Chasidim. Ma a proposito di quelle due desinenze, si trova spesso anche altrove, accanto alla forma greca del nome etnico in -αῖος, quella in -ανός o -ηνός, che si riscontra di preferenza nei nomi di popoli barbari, ma anche in quelli di sètte (come Χριστιανοί, Ναζαρηνοί) ed è definita espressamente asiatica; cfr. LIPSIUS, *Über d. Ursprung d. Christennamens* (Jena 1873) p. 13. CURTIUS, *Monatsber. d. Berl. Akad.* 1880, luglio, p. 647. Altro circa i nomi degli Esseni in HILGENFELD, *Ketzergesch.* 98 sgg.; SCHÜRER, *Gesch. d. jüd. Volkes* II 559, e nelle opere citate da quest'ultimo.

[Filone (*Quod omnis probus liber*, 75) pensava che il nome 'Εσσαῖοι pur non essendo greco, si ravvicinasse etimologicamente a ὅσιος (« santo »). Naturalmente è questa una falsa etimologia, giacché il nome stesso contiene di certo una radice semitica.

Tra le spiegazioni piú recenti è quella del DUPONT-SOMMER (cfr. *Les écrits esséniens...*, p. 31 n. 3), secondo il quale l'etimologia sta nella parola ebraica *ésah* (« consiglio », « partito »). Gli Esseni sarebbero chiamati cosí perché « uomini del consiglio (o partito) di Dio ».

Da ultimo va ricordata l'ipotesi del Vermès, che fa derivare il nome 'Εσσηνοί da una radice aramaica, precisamente dalla parola *asaya*, significante « guaritore » (VERMÈS, *Essènes-Thérapeutes. Qumrân*, in *DUS* XXI, 1959-60, pp. 97-115 e *The Etymology of Essenes* in *RQ* 1960, pp. 427-443). – *R. D. R.*].

[118] IOSEPH. *Ant.* XIII 5, 9: κατὰ δὲ τὸν χρόνον τοῦτον τρεῖς αἱρέσεις τῶν 'Ιουδαίων ἦσαν, i Farisei, Sadducei ed Esseni. Questo periodo è quello dell'Asmoneo Gionata (160-143 a. C.).

ripetutamente in seguito alcune tracce isolate[119]; ne
abbiamo notizie piú precise soltanto riguardo all'epoca
donde provengono le esposizioni di Filone[120] e di |
310 Giuseppe[121], cioè l'ultimo secolo prima della distruzione

---

[119] In Ios. *B. J.* I 3, 5 un profeta esseno, di nome Giuda, che nelle sue profezie non si sarebbe mai ingannato, predice il giorno e il luogo dell'assassinio dell'Asmoneo Antigono (105 a. C.). Circa alla stessa epoca si riscontrano nel libro di Enoch reminiscenze (cfr. Köstlin in *Theol. Jahrb.* XV 385) di dottrine esseniane. In Ios. *Ant.* XV 10, 5, l'esseno Menachem, dotato anch'egli del dono della profezia, predice a Erode bambino la sua futura dignità regale, e lo svolgimento del suo governo; piú tardi a Erode re la durata del suo regno. *Ibid.* XVII 12, 3, un terzo esseno, Simone, spiega ad Archelao il sogno che gli annunciava la sua destituzione (6 d. C.).

[120] *Qu. omn. prob. lib.* 876 C sgg. H., II 457 sgg. M. e nel frammento della sua apologia per gli ebrei in Eus. *pr. ev.* VIII 11. Il primo di questi scritti sarebbe, secondo il Graetz (*op. cit.* p. 464. 470) e l'Ausfeld (1887 nella sua dissertazione, Göttingen, recensita da Wendland in *Arch. f. Gesch. d. Phil.* I 509 sgg.) una mistificazione di epoca posteriore, secondo Hilgenfeld (*Ztschr. f. wissensch. Theol.* XXV 275 sg., *Ketzergesch.* 87 sg.), lo sarebbe la seconda, secondo Ohle (nei 4 lavori recensiti dal Wendland in *Arch. f. Gesch. d. Phil.* V 225 sgg. e in *Jahrbb. f. prot. Gesch.* XXV 100 sgg.) tutte e due. I loro argomenti non mi hanno affatto persuaso, come non sono riusciti a persuadere né Schürer (*op. cit.* 560) né Wendland. Mentre rimando per ora alle profonde disquisizioni di questo ultimo, *l. cit.*, mi riservo di riparlare delle obiezioni sollevate contro la credibilità delle descrizioni filoniane. [Oggi l'*opinio communis* ammette l'autenticità del *Quod omnis probus liber* e degli altri scritti puramente filosofici di Filone. V. *infra*, nell'annotazione al cap. su Filone. – *R. D. R.*].

[121] Il passo principale di Giuseppe sugli Esseni è in *B. J.* II 8; il piú importante dopo questo è *Antiquit.* XVIII 1, 5.

[Le notizie sugli Esseni date in *De bello Judaico* II 8, 119-161, sono piú ampie di quelle date da Filone: nonostante le affinità, Giuseppe sembra qui indipendente dall'Alessandrino (Dupont-Sommer, *Les écrits essén.*, p. 37). E potrebbe darsi che egli avesse conosciuto direttamente gli Esseni in Palestina; e c'è chi da un passo della sua autobiografia arguisce addirittura che egli sia stato, da giovinetto, discepolo della sètta (cfr. *V. Ios.* 1): il che però non è assodabile. È poi da notare che esiste anche un'antica versione del *De bello Iudaico* in russo antico, tradotta recentemente in francese, dove il passo riguardante gli Esseni contiene aggiunte rispetto al testo greco: cfr. A. Rubinstein, *The Essenes according to the Slavonic* di Gerusalemme. Contemporaneamente a Giuseppe troviamo che gli Esseni sono menzionati, non sappiamo secondo quali fonti, da Plinio il vecchio[122], e poco dopo da Dione Crisostomo[123]; i pochi altri scrittori, invece, che ne parlano non vanno considerati come testimoni indipendenti, almeno per quanto riguarda gli Esseni degli ultimi secoli prima di Cristo e dei primi secoli d. C.[124].

Version of Josephus' Wars, in *Vetus Testamentum* VI (1956), pp. 307-308; M. PHILONENKO, *La notice du Josèphe slave sur les Esséniens*, in *Semitica* V (1956), pp. 69-73; A. VAILLANT, *Le Josèphe slave et les Esséniens*, in *Semitica* VIII (1958), pp. 39-40. - *R. D. R.*].

[122] *Hist. nat.* V 17, 73. [Plinio ne tocca a proposito della riva occidentale del Mar Morto, non lontano dalla quale, secondo il suo racconto, essi abitavano, in un luogo situato a nord di Engaddi. Questa collocazione topografica fatta dall'autore romano è un punto d'appoggio importante per coloro che sostengono oggi l'identità degli Esseni con la setta di Qumrân, della quale sono stati scoperti importanti scritti nelle ormai famose caverne del Mar Morto. Si noti qui che l'interpretazione dell'*infra hos* del testo pliniano (onde è specificata la posizione di Engaddi rispetto agli Esseni) nel senso di « a valle» (franc. *en aval*), quindi « a sud» (data la direzione della corrente del Giordano), affermata dal Dupont-Sommer (cfr. *Les écrits esséniens*, p. 49), sebbene non da tutti condivisa, è tuttavia accettata da molti studiosi, come per esempio dal Milik (*Dieci anni di scoperte nel deserto di Giuda*, p. 41). La fonte della testimonianza di Plinio è ignota. C'è chi pensa che egli abbia anche potuto acquistare notizia diretta degli Esseni per essersi recato in Palestina con Tito durante la guerra del 70. Ma ciò è dubbio. Ad ogni modo, si tratta di un passo assai notevole soprattutto per quanto riguarda la ubicazione della setta, della quale è indicato, non certo l'unico, ma uno dei centri. - *R. D. R.*].

[123] In SYNES. *Dio* p. 39 Pet.

[Dione, a quanto riferisce Sinesio nel luogo citato dalla sua biografia del Crisostomo (c. 5), aveva parlato con elogio degli Esseni, i quali (secondo la testimonianza di lui), costituivano « una città intera e prospera, situata presso il Mar Morto, al centro della Palestina, non lungi da Sodoma». Forse Plinio e Dione Crisostomo attingono alla medesima fonte (cfr. DUPONT-SOMMER, *Les écrits esséniens*, p. 41). - *R. D. R.*].

[124] Ciò si intende non solo per SOLIN. c. 38, che trascrive Plinio, e per PORPHYR. *De abstin.* IV 11 sg., che non aggiunge nulla di suo al racconto di Giuseppe, ma anche per IPPOLITO *Refut. haeres.* IX

18 sgg., le cui aggiunte a Giuseppe non sono che ampliamenti arbitrari e dovuti a malintesi. Epifanio accenna di sfuggita, in *Haer.* 10, agli Esseni, come ad una sètta samaritana, sulla quale dà qualche notizia che non si ricava altrove (cfr. Hilgenfeld, *Ketzergesch.* 136 sg.), ma queste notizie sono di importanza troppo subordinata (riguardano l'epoca delle feste) e di un tempo troppo avanzato perché ci possano informare sull'essenismo originario. I suoi ’Οσσηνοὶ, *Haer.* 19, sono un partito ebraico-cristiano, che derivò senza dubbio dagli Esseni, ma aveva subíto ai tempi di Epifanio troppe modificazioni perché si potesse risalire da loro agli antichi Esseni senza riserve. In opere ebraiche dei tempi piú antichi non si trova nulla che si possa riferire con certezza agli Esseni. Una sequela di questi rapporti supposti fu respinta da Herzfeld *op. cit.* 395 sg. Egli stesso (col Bellermann 146 sgg. e a.) ritiene esseni i Baitusim, cioè i seguaci di Boeto, uno scriba del tempo di Erode il grande; le sue prove non mi sembrano però molto persuasive; tanto piú che egli stesso dimostra a p. 378 sg. che i Baitusim erano spesso identificati con i Sadducei.

[Vi è chi dà alle aggiunte di Ippolito, circa la credenza degli Esseni nella resurrezione del corpo, nella conflagrazione finale etc., un valore anche di testimonianza. È questa per esempio l'opinione di M. Black a proposito della divergenza fra Ippolito e Giuseppe circa la credenza degli Esseni nella resurrezione (cfr. Black, *The Account of the Essenes in Hippolytus and Josephus*, in *Background of the New Testament... Studies in Honor of C. H. Dodd*, Cambridge 1956, 172-75). Ad ogni modo, questa molteplicità e ricchezza di testimonianze basta a confutare, a parte i manoscritti di Qumrân, l'assurda opinione di Del Medico (cfr. *L'énigme des manuscrits de la Mer Morte*, Paris 1957, e *Le mythe des Esséniens*, 1958), che nega addirittura l'esistenza degli Esseni! Cfr. in proposito anche Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens*, p. 420 sgg.

Il Del Medico riduce arbitrariamente a nulla il valore di tutte quelle fonti delle quali, in passato, nessuno aveva mai impugnato la sostanziale credibilità: Filone avrebbe addirittura «inventé de toutes pièces» (*L'énigme* ... p. 79) gli Esseni! I passi di Giuseppe che riguardano la setta sarebbero stati interpolati, e via dicendo... La tesi del Del Medico è semplicemente un paradosso senza alcun valore scientifico; e merita appena menzione. E che dire dell'Hubaux, che in un suo articolo (*Pline et les Esséniens*, in *Bull. Ass. Budé* XLIV, 1958, 475-495), riscontrando analogie del testo pliniano concernente gli Esseni col luogo erodotèo (II 73) riguardante l'uccello Fenice e anche col carme lattanziano *De ave Phoenice*, crede di poter mettere in dubbio per tal motivo il valore storico della testimonianza dello scrittore romano e la storicità della comunità essenica del Mar Morto? Che Plinio presenti e colorisca le cose in forma letterariamente convenzionale non vuol dir nulla: la sostanza di quanto egli attesta non perde per ciò il suo diritto a esser considerata come fededegna. – *R. D. R.*].

Istituzioni sociali e modo di vita. – In questa sètta dà anzitutto nell'occhio l'originalità del suo modo di vita e delle sue istituzioni | sociali. Gli Esseni costitui- 311
vano un'associazione religiosa, i cui membri erano verso la metà del primo secolo d. C. piú di quattromila[125]. Avevano i propri sacerdoti, i propri funzionari[126], i tribunali della loro comunità[127]. Tenuti uniti da una

---

[125] Cosí PHILO, *Qu. omn. pr.* 876 D (457) e IOSEPHUS, concordemente. Si avrebbe il diritto di far risalire, come fa il GRAETZ *l. cit.*, questa concordanza alla dipendenza dell'opera filoniana da Giuseppe, solamente qualora questa dipendenza, e quindi la posteriorità di quell'opera, fossero altrimenti dimostrate; ma fin tanto che non si giunge a questo, bisognerà spiegarsela semplicemente col fatto che nel frattempo tra le due notizie non si era modificato nulla di essenziale a questo riguardo; in nessun caso però la si potrà addurre come prova che l'opera filoniana non sia autentica. Le parole di Filone in EUS. *Pr. ev.* VIII 11, 1 a proposito di Mosè: μυρίους τῶν γνωρίμων... ἤλειψεν ἐπὶ κοινωνίαν οἳ καλοῦνται μὲν Ἐσσαῖοι ecc. non sarebbero in contraddizione con quanto sopra neanche se si prendessero i μύριοι alla lettera, e non abbiamo alcun diritto di farlo; infatti nei quindici secoli tra Mosè, dal quale gli Esseni traevano la loro origine (v. p. 398), e Filone, ce ne sarebbero dovuti naturalmente essere miriadi.

[126] Degli ἱερεῖς esseni (delle cui funzioni si parlerà piú avanti) fa menzione IOS. *B. J.* II 8, 5. *Ant.* XVIII 1, 5; degli amministratori (ἐπιμεληταί, ἐπίτροποι, ἀποδέκται προσόδων, ταμίαι), che dovevano sbrigare gli affari economici della società, PHILO in EUS. *pr. ev.* VIII 11, 5. IOS. *Ant. l. cit. B. J.* II 8, 3. 5. 6; *ibid.* 4 i κηδεμόνες ξένων. Secondo questi passi i sacerdoti erano eletti, non stabiliti dunque, come quelli del culto pubblico, per discendenza; gli amministratori dovevano, tra l'altro, assegnare a ciascun membro della società il suo lavoro quotidiano. Siccome in *Ant.* XVIII 1, 5 – dove, a quanto pare, si trattava di indicare tutti i funzionari sociali degli Esseni – sono indicate soltanto queste due classi, dovremo pensare che siano questi stessi anche i κρατοῦντες o ἄρχοντες, ai quali ogni neofita doveva promettere obbedienza (*B. J.* II 8, 7). [Sono state notate notevoli corrispondenze fra quanto dicono Giuseppe e Filone circa i capi degli Esseni e quanto è detto nei rotoli del Mar Morto sull'organizzazione della setta della Nuova Alleanza. Gli « Amministratori» (ἐπιμεληταί) sono piú volte nominati nella « Regola » della sètta stessa, col nome di Mebagger: cfr. Dupont-Sommer, *o. c.*, p. 59. – *R. D. R.*].

[127] IOS. *B. J.* II 8, 9: δικάζουσι μὲν οὐκ ἐλάττους τῶν ἑκατὸν συνελθόντες. Questi tribunali devono aver inflitto, in base a questo

severa suddivisione gerarchica della loro società[128], da
312 una rigida disciplina | dell'ordine[129], da tradizioni della

---

passo, anche la pena di morte; ci si domanda però fino a qual punto ciò fosse possibile sotto la dominazione romana.

[128] *Op. cit.* 10: διήρηνται δὲ κατὰ χρόνον τῆς ἀσκήσεως εἰς μοίρας τέσσαρας· καὶ τοσοῦτον οἱ μεταγενέστεροι (cioè quelli entrati piú tardi) τῶν προγενεστέρων ἐλαττοῦνται, ὥστε εἰ ψαύσειαν αὐτῶν ἐκείνους ἀπολούεσθαι καθάπερ ἀλλοφύλῳ συμφυρέντας. Da questo ultimo punto appare probabile che, salendo in una classe di ordine superiore, ci si obbligasse ad altre astensioni e purificazioni, per cui le classi inferiori passavano, in confronto con le superiori, per leviticamente impure. Cfr. FRÄNKEL in *Ztschr. d. Judenth.* III, 450 sg., che dimostra che secondo la Mischna (Chagiga 18 b) si distinguevano anche presso i Chaberim (Farisei) 4 (rispettiv. 5) gradi di purezza.

[Il termine πλείονες è usato da Giuseppe nel luogo sopracitato *B. J.* II 8, 9 per indicare puramente e semplicemente « la maggioranza », ovvero « i piú » nel senso di massa degli Esseni « laici » distinti dalla gerarchia. Che il meglio sia intendere « maggioranza » in generale, mi sembra provato da ciò che Giuseppe dice subito dopo: « quando, per esempio, dieci seggono insieme, nessuno prende la parola se i nove altri vi si oppongono ». A questo proposito, viene notata qui la corrispondenza coi documenti di Qumrân circa la disciplina degli Esseni. Cfr. Regola della Com. V 2-3, 22, dove è detto che nella setta tutte le deliberazioni spettano all'assemblea, secondo il principio della maggioranza. E in Regola VI 3-4 si allude a gruppi di dieci persone (cfr. Dupont-Sommer *o. c.* p. 59-60).

In *Ant. Jud.* XVIII 1-22, dove Giuseppe dice che gli Esseni « non vivono per nulla in un modo diverso (l'uno dall'altro), ma conformandosi il piú possibile a quelli che essi chiamano i « molto numerosi », la parola πλείστοις sarà da intendere senz'altro nel senso di « assemblea generale », e il Dupont-Sommer ci vede una traduzione dell'ebraico *rabbim* (« numerosi »), vocabolo spesso figurante nei testi di Qumrân come designazione dei membri della setta. E poiché il testo giuseppino porta anche la parola Δακῶν, inintelligibile, il Dupont-Sommer vorrebbe emendarla in Σαδδουκαίων: gli Esseni si sarebbero denominati Sadducei, ma in un senso molto speciale, distinguendosi nettamente dai Sadducei comuni. – *R. D. R.*].

[129] Secondo IOS. *op. cit.* 9 erano scrupolosi e inesorabilmente saldi nei loro giudizi; chiedevano per principio la sottomissione ai πρεσβύτεροι e ai πλείονες; nel giuramento di iniziazione dovevano promettere (*ibid.* 7): τὸ πιστὸν ἀεὶ παρέξειν πᾶσι, μάλιστα δὲ τοῖς κρατοῦσιν· (con cui non si intendono, come appare da quel che segue, le autorità in genere, ma i superiori nell'ordine) οὐ γὰρ δίχα θεοῦ περιγίνεσθαί τινι τὸ ἄρχειν.

loro dottrina immutabile[130] e da tremendi giuramenti di iniziazione[131], non permettevano che nessun estraneo conoscesse i segreti della loro sètta[132]. Altre garanzie perché l'associazione si conservasse pura erano l'esame dei nuovi proseliti durante un noviziato di tre anni, al quale erano ammessi soltanto uomini di età matura[133],

---

[130] Ios. *l. cit.*: quando erano accolti nell'ordine, gli Esseni promettevano tra l'altro: μηδενὶ μεταδοῦναι τῶν δογμάτων ἑτέρως, ἢ ὡς αὐτὸς μετέλαβεν.

[131] Ios. *l. cit.* πρὶν δὲ τῆς κοινῆς ἅψασθαι τροφῆς, ὅρκους αὐτοῖς ὄμνυσι φρικώδεις ecc. Quanto fosse sacro questo giuramento, si può vedere dal fatto che (*ibid.* 8) perfino soci espulsi preferivano non di rado la morte piuttosto che rompere il giuramento nutrendosi di cibi che esso vietava. Certamente viene fatto di domandarsi come mai gli Esseni facessero giurare in questo modo i loro membri, se (v. sotto) consideravano illecito il giuramento. Probabilmente però se la cavavano allo stesso modo degli Ebioniti, i loro successori cristiani, nella Διαμαρτυρία ’Ιακώβου prima delle omelie clementine, sostituendo alla forma del giuramento semplicemente una invocazione di testimoni. Circa l'ipotesi che, in genere, questa diamartiría sia una imitazione del giuramento di iniziazione degli Esseni, cfr. p. 398 n. 213; *Ztschr. f. wissensch. Theol.* XLII, 218 sg.

[Quanto è detto qui circa il giuramento dei nuovi affiliati trova corrispondenza nei testi di Qumrân. Cfr. *Man. Disc.* I 2-4; e v. nota finale sugli Esseni. – *R. D. R.*].

[132] *Op. cit.* 7: il neofita doveva giurare: μήτε κρύψειν τι τοὺς αἱρετιστάς, μήτε ἑτέροις αὐτῶν τι μηνύσειν, κἂν μέχρι θανάτου τις βιάζηται. Soprattutto dovevano conservare il segreto sugli scritti della sètta e sui nomi degli angeli. [Si tratta quindi di una sètta «esoterica», in cui l'angelologia aveva una parte essenziale. Anche nei testi di Qumrân si considera la dottrina salutifera della Comunità, cioè la conoscenza dei misteri di Dio, come arcana e riservata agli adepti. Si sono fatti confronti con lo gnosticismo. – *R. D. R.*].

[133] Ios. *op. cit.* c. 7. Philo in Eus. *Pr. ev.* VIII 11, 2. Non è una contraddizione il fatto che si parli anche di membri piú giovani del partito. Secondo Philo *Qu. omn. pr.* 877 H. 458 M. gli Esseni si sedevano nelle loro Sinagoghe καθ’ ἡλικίας, i νεώτεροι dopo i πρεσβύτεροι, e poiché si parla anche di ragazzi allevati da loro (v. sotto, nota 163) è certo che nella comunità dovevano essere rappresentate tutte le età. Ma solo in età matura si era accolti come membri attivi e di pieno diritto mediante il giuramento di iniziazione.

313 e l'esclusione di coloro che | si fossero resi colpevoli di gravi mancanze[134]. Ma quanto piú rigido era il loro appartarsi dagli altri, tanto piú stretto era il legame interno tra loro: non solo nessuno di loro poteva avere un segreto verso gli altri[135], ma non dovevano neanche possedere alcuna proprietà privata; gli Esseni vivevano in società claustrali[136], in perfetto comunismo di beni; in ogni società i patrimoni, come pure i guadagni di tutti i soci, confluivano in una cassa comune, donde si pagavano tutte le spese dei singoli e della società; allo stesso modo si provvedeva per i soci ammalati, vecchi o di passaggio[137]. Gli Esseni si occupavano prevalentemente di agricoltura e di allevamento del bestiame; tra i mestieri facevano solamente quelli che non avessero per scopo né la guerra né il lusso[138]. Anche soltanto da

---

[134] Ios. *op. cit.* 8.

[135] Cfr. *supra*, nota 132.

[136] Philo in Eus. *Pr. ev.* VIII 11, 3: οἰκοῦσι δ' ἐν ταὐτῷ, κατὰ θιάσους ἑταιρίας καὶ συσσίτια ποιούμενοι. ibid. 6: οἱ δ' ὁμοδίαιτοι καὶ ὁμοτράπεζοι καθ' ἑκάστην ἡμέραν εἰσί. *Qu. omn. pr.* 878 A (458): οὐδενὸς οἰκία τίς ἐστιν ἰδία, ἣν οὐχὶ πάντων εἶναι συμβέβηκε, πρὸς γὰρ τὸ κατὰ θιάσους συνοικεῖν ἀναπέπταται καὶ τοῖς ἑτέρωθεν ἀφικνουμένοις τῶν ὁμοζήλων... τὸ γὰρ ὁμωρόφιον ἢ ὁμοτράπεζον οὐκ ἄν τις εὕροι παρ' ἑτέροις ἔργῳ βεβαιούμενον. Sui loro sissizi v. Ios. *B. J.* II 8, 5.

[137] Philo in Eus. VIII 11, 3. 5-7; *Qu. omn. pr.* 878 A (458) sgg.; Ios. *B. J.* II 8, 3 sg.; *Ant.* XVIII 1, 5. Un elemento di questa comunione di beni era il fatto che essi (singolarmente, poiché le casse comuni non potevano naturalmente fare a meno del denaro per il commercio esterno, e ne incassavano infatti anche col lavoro dei soci) non possedevano denaro (Plin. *l. cit.* Philo *Qu. omn. pr.* 876 E) né commerciavano tra di loro; ricavavano le cose occorrenti o da scambi reciproci, o ricevendole in dono (Ios. *B. J.* II 8, 4).

[Anche nella società monastica di Qumrân vigeva, almeno per i membri pienamente iniziati, la comunità dei beni. Cfr. Dupont-Sommer, *Les écrits*, 56-57 e *infra*. – *R. D. R.*].

[138] Philo in Eus. VIII 11, 4: si dedicavano all'agricoltura, all'allevamento del bestiame, all'apicoltura; ἄλλοι δὲ δημιουργοὶ τῶν κατὰ τέχνας εἰσίν. Id., *Qu. omn. pr.* 876 E sg. (457): οἱ μὲν γεωπονοῦντες οἱ δὲ τέχνας μετιόντες ὅσαι συνεργάτιδες εἰρήνης

ciò derivava | la necessità di vivere specialmente in 314
campagna; ma, piú in generale, essi amavano la solitudine, e una delle loro piú importanti colonie si trovava
nei boschi di palme sulla riva occidentale del Mar Morto.
Avevano però i loro conventi anche in parecchie città
della Palestina [139]. | La loro vita era divisa, con una rigo- 315

ἑαυτούς τε καὶ τοὺς πλησιάζοντας ὠφελοῦσιν. Tra loro non ci sono armaioli ecc., né mercanti, albergatori, marinai, né, in genere, tra i mestieri pacifici, ὅσα εὐόλισθα εἰς κακίαν. Ios. *Ant. l. cit.*: τὸ πᾶν πονεῖν ἐπὶ γεωργίᾳ τετραμμένοι, ma anch'egli menziona, *B. J.* II 8, 5, le τέχναι ἃς ἕκαστοι ἴσασιν.

[139] Le indicazioni delle nostre fonti non sono tutte concordi. In Eus. VIII 11, 1 Filone dice: οἰκοῦσι δὲ πολλὰς μὲν πόλεις τῆς Ἰουδαίας, πολλὰς δὲ κώμας καὶ μεγάλους καὶ πολυανθρώπους ὁμίλους (questi ultimi saranno, a differenza di πόλις e κώμη, singole località abitate da Esseni, i loro solitari conventi, a meno che non si legga, come fa il Wendland, *Die Therapeuten* 702, 3, κατὰ μεγάλους ὁμίλους anziché καὶ μεγ. ὁμ.; ma ciò non mi pare necessario). Lo stesso dice invece in *Qu. omn. pr.* 876 D (457): κωμηδὸν οἰκοῦσι τὰς πόλεις ἐκτρεπόμενοι διὰ τὰς τῶν πολιτευομένων χειροήθεις ἀνομίας, e con lui va d'accordo Plin. *l. cit.* quando dice: *ab occidente litora* (del Mar Morto) *Esseni fugiunt usque qua nocent, gens sola et in toto orbe praeter ceteras mira, sine ulla femina, omni venere abdicata, sine pecunia, socia palmarum*; alla medesima colonia si riferisce quanto Synes. *Dio* p. 39 riporta da Dione Crisostomo: ἔτι καὶ τοὺς Ἐσσηνοὺς ἐπαινεῖ που, πόλιν ὅλην εὐδαίμονα τὴν παρὰ τὸ νεκρὸν ὕδωρ ἐν τῇ μεσογείᾳ τῆς Παλαιστίνης κειμένην παρ' αὐτά που τὰ Σόδομα. In Ios. *B. J.* II 8, 4 è detto poi: μία δὲ οὐκ ἔστιν αὐτῶν πόλις, ἀλλ' ἐν ἑκάστῃ κατοικοῦσι πολλοί, e nei racconti citati a p. 364 n. 120 troviamo Esseni a Gerusalemme. Da un monastero dell'ordine pare che abbia ricevuto il nome la Porta degli Esseni (Ios. *B. J.* V 4, 2); ciò mi sembra molto piú probabile dell'altra versione (Hilgenfeld *Ketzergesch.* 101 e a.), secondo la quale sarebbe stata cosí chiamata perché vi passava la via che conduceva alla colonia di Esseni sul Mar Morto (ma anche quella per Gerico e molti altri luoghi). Ma queste discrepanze non hanno probabilmente maggior importanza di quelle nella nota prec. circa le loro occupazioni (come Filone dice qui in generale: τὰς πόλεις ἐκτρεπόμενοι cosí Giuseppe là, altrettanto in generale: τὸ πᾶν πονεῖν ἐπὶ γεωργίᾳ τετραμμέν.); e come quelle si risolvono coll'ipotesi che l'agricoltura non sia stata la loro occupazione esclusiva, ma la preferita, cosí si risolvono queste nel modo sopra indicato, pensando che non abbiano evitato del tutto le città, ma abbiano preferito generalmente la vita di campagna e la solitudine. Se tra le due indicazioni di Filone rimane ancora una differenza, si dovrà dare la

rosa ripartizione di tempo, tra il lavoro, il culto e le opere filantropiche[140]. In quanto ai loro princípi e al

---

preferenza (con Lucius, *Essen.* 22) a quella dell'Apologia, perché posteriore e piú esatta. Per contro, non solo questo passo, ma piú precisamente quello di Giuseppe *B. J.* II 8, 4 confuta l'ipotesi di Hilgenfeld (*Jüd. Apokalypt.* 259) che gli Esseni abbiano avuto le loro proprie città, abitate solo da confratelli, tant'è vero che per lo Hilgenfeld stesso queste città di confratelli si mutano presto in «località», comprendendovi le colonie nel deserto menzionate da Plinio. Come è infatti possibile che 4000 uomini celibi, dei quali una parte notevole, forse la maggiore, viveva in campagna, ivi compresi i novizi e i figli adottivi, abbiano popolato intere città? Il πόλεις πολλὰς οἰκοῦσι di Filone significherà dunque, secondo l'uso linguistico, lo stesso che ἐν ἑκάστῃ πόλει κατοικοῦσι di Giuseppe (e Hippolyt. *Refut.* IX 20 lo spiega giustamente con μετοικοῦσι): in molte città abitano Esseni; e quando Ios. *B. J.* II 8, 4 parla di πόλεις τοῦ τάγματος non intenderà città esclusivamente essene, ma πόλις τοῦ τάγματος poteva essere qualunque città in cui ci fosse un'associazione essena. Hilgenfeld (*Ketzergesch.* 119, *Ztschr. f. wiss. Theol.* XXV 284. XLIII 206) spiega il passo di Gius. cosí: «non hanno un'unica città, ma in ciascuna delle loro colonie ci sono molti coloni»; ciò è impossibile già per le parole del testo, dove Ippolito non ci dà alcun diritto di mutare il κατοικοῦσι in μετοικοῦσι, poiché nel suo riassunto di Gius. non si attiene esattamente alle parole di questo: μετοικοῦσι πολλοί sarebbe un'espressione peggiore e per nulla piú comprensibile di πολλοὶ μέτοικοί εἰσιν. Alla spiegazione di H. è però contrario anche il senso. «Gli Esseni non abitano in una sola città, ma in ciascuna delle loro città ci sono molti coloni»: che contrapposizione è mai questa? Si chiede solamente dove abitino gli Esseni, e non chi abiti ancora con loro, e alla μία πόλις si possono opporre solo molte città, non molti coloni. Bisognerà quindi interpretare semplicemente: «non abitano solo in una città, ma in parecchie, e in ciascuna di queste (ἐν ἑκάστῃ πόλει αὐτῶν) ce ne sono molti»; il che risultava anche dal fatto che non erano dispersi singolarmente nel paese, ma erano sempre parecchi insieme in un monastero.

[Si può ben ammettere che l'essenismo comprendesse tendenze diverse, una ascetica e monastica, l'altra piú mondana, e che gli Esseni viventi nelle città fossero appunto quelli della seconda osservanza, non alieni neppure dal matrimonio. Del resto, la setta della «Nuova Alleanza», che molti identificano con gli Esseni, aveva piú di un ramo; a Damasco vi erano seguaci meno rigidi del medesimo indirizzo. Gli Esseni abitanti πολλὰς πόλεις τῆς Ἰουδαίας avranno formato come un «terzo ordine» (secondo l'espressione del Milik, *Dieci anni...*, p. 48). – *R. D. R.*].

[140] Cfr. la descrizione del loro tenore di vita in Ios. *B. J.* II

loro contegno, si distinguevano per moderazione, per purità di costumi, rigida giustizia, beneficenza illimitata. Non solo osservavano la massima semplicità nel nutrimento e nel vestiario[141], ma consideravano in genere illeciti i piaceri sensuali e pretendevano quindi l'astinenza e la massima | limitazione dei bisogni[142]. Persino 316 il loro portamento e i loro gesti avevano l'impronta della piú scrupolosa austerità[143]. Erano poi molto coscienziosi nell'adempimento dei loro doveri verso il prossimo; ma altrettanto severi nel giudicare i nemici inesorabili di qualunque ingiustizia[144]. Consideravano uno dei piú sacri doveri la sincerità, e appunto perciò erano contrari al giuramento[145]; forse lo erano anche

---

8, 5 e *ibid.* 6: τῶν μὲν οὖν ἄλλων οὐκ ἔστιν ὅ τι μὴ τῶν ἐπιμελητῶν προσταξάντων ἐνεργοῦσι· δύο δὲ ταῦτα παρ' αὐτοῖς αὐτεξούσια, ἐπικουρία καὶ ἔλεος e cosí via.

[141] Ios. *B. J.* II 8, 4. 5. Philo in Eus. *Pr. ev.* VIII 11, 6: il loro pasto constava di un'unica pietanza, i loro abiti (come risulta dal passo di Filone e dal corrispondente costume degli Ebioniti) di un unico abito modesto; portavano gli abiti e le scarpe finché non cadevano in pezzi.

[142] *B. J.* II 8, 2: οὗτοι τὰς μὲν ἡδονὰς ὡς κακίαν ἀποστρέφονται, τὴν δὲ ἐγκράτειαν καὶ τὸ μὴ τοῖς πάϑεσιν ὑποπίπτειν ἀρετὴν ὑπολαμβάνουσι. Philo *l. cit.*: ὀλιγοδείας ἐρασταί, πολυτέλειαν ὡς ψυχῆς καὶ σώματος νόσον ἐκτρεπόμενοι.

[143] Ios. *op. cit.* 4: καταστολὴ δὲ καὶ σχῆμα σώματος ὅμοιον τοῖς μετὰ φόβου παιδαγωγουμένοις παισίν. Un tratto minimo, ma significativo per uno di questi partiti lontani dal mondo, che vogliono sempre dare troppo peso al fenomeno esteriore della devozione, e all'uniformità di questa apparenza.

[144] Ios. *op. cit.* 7: i nuovi soci giuravano tra l'altro: τὰ πρὸς ἀνϑρώπους δίκαια φυλάξειν ecc. μισήσειν δὲ ἀεὶ τοὺς ἀδίκους καὶ συναγωνιεῖσϑαι τοῖς δικαίοις. *Ibid.* 9: περὶ δὲ τὰς κρίσεις ἀκριβέστατοι καὶ δίκαιοι. Nel primo di questi passi, Hippolyt. *Refut.* IX 23, che di solito li riporta fedelmente, mette al posto delle parole μισήσειν τοὺς ἀδίκους: μηδένα δὲ μήτε ἀδικοῦντα μήτε ἐχϑρὸν μισήσειν, προσεύχεσϑαι δὲ ὑπὲρ αὐτῶν, cioè lui o la sua fonte tramutano l'ebraico in cristiano e l'esseno in ebionita.

[145] Già Philo *Qu. o. pr.* 877 E (458) pone tra le prove della loro devozione (τοῦ φιλοϑέου δείγματα) τὸ ἀνώμοτον, τὸ ἀψευδές. Piú precisamente Ios. *B. J.* II 8, 6: καὶ πᾶν μὲν τὸ ῥηϑὲν ὑπ' αὐτῶν ἰσχυρότερον ὅρκου· τὸ δὲ ὀμνύειν αὐτοὺς περιΐστανται [probab.

perché avevano riguardo a immischiare col giuramento Dio nelle faccende di questo mondo. Dimostrarono la loro fermezza e il loro disprezzo della morte nella guerra giudaica, nella quale molti di loro sopportarono, martiri
317 della loro fede, con gioia il sacrificio supremo[146]. E mentre erano strettamente uniti | ai loro confratelli[147], estendevano nello stesso tempo le loro cure e la loro beneficenza a tutti gli uomini senza distinzioni[148], e anche se molti, prima di loro, avevano sostenuto l'uguaglianza e la fratellanza tra tutti gli uomini, essi furono però, per quanto se ne sappia, i primi a condannare la schiavitú per principio[149] e ad escluderla effettivamente dalla

---

περιίστανται, «evitano» senza αὐτοῖς che manca in un cod.] χεῖρόν τι τῆς ἐπιορκίας ὑπολαμβάνοντες. ἤδη γὰρ ἤδη [?] κατεγνῶσθαι φασὶ τὸν ἀπιστούμενον δίχα θεοῦ. Ibid. 7: il giuramento dei neofiti comprendeva tra altro la promessa τὴν ἀλήθειαν ἀγαπᾶν ἀεὶ καὶ τοὺς ψευδομένους ἐλέγχειν προβάλλεσθαι. È noto che gli ebioniti ripudiavano il giuramento. Come ciò fosse compatibile col giuramento di ammissione, si è detto alla nota 131.

[146] Ios. *B. J.* II 8, 10. Secondo Philo *Qu. o. pr.* 878 C (458) non avevano prima nulla da temere, neanche da parte dei peggiori tiranni. Di Erode il grande sappiamo anche da Ios. *Ant.* XV 10, 4 che era loro favorevole.

[Se gli Esseni si identificano con la setta di Qumrân, l'affermazione di Giuseppe che essi non erano mai stati perseguitati avanti la guerra giudaica è inesatta qualora si prenda alla lettera; giacché si sa che vi era stata una persecuzione, operata dal Sacerdote empio (Gionata?) contro il capo della setta, detto «maestro di Giustizia». Ma ciò che dice Giuseppe si può intendere in senso largo: nessun Esseno era stato torturato o ucciso sino allora dai despoti o avversari: probabilmente la persecuzione suddetta aveva avuto per effetto il trasferimento della setta a Qumrân. In ogni caso il passo di Filone riguarda in particolare Erode che, quantunque crudele, trattò bene gli Esseni, e anche le autorità romane del tempo di Filone stesso (cfr. Dupont-Sommer, *Les écrits*..., p. 34 n. 1). – *R. D. R.*].

[147] Vedi *supra*, p. 370 e Ios. *B. J.* II 8, 2 sg.: φιλάλληλοι δὲ καὶ τῶν ἄλλων [sc. 'Ιουδαίων] πλέον... θαυμάσιον παρ' αὐτοῖς τὸ κοινωνητικόν. Cosí è elogiata in *Ant.* XVIII 1, 5, per amor della loro comunione di beni, la loro giustizia piú unica che rara.

[148] V. *supra* p. 373.

[149] Come qualche singolo fece già prima di Aristotele; cfr. Parte I vol. VI, p. 1400^5.

loro comunità[150], nella quale non poteva esistere, essendo abolita la proprietà privata, ma piú ancora per considerazioni religiose. Non è probabile che abbiano propugnato l'abolizione della schiavitú anche all'infuori della loro comunità; almeno, non ne abbiamo alcuna notizia.

Accanto a questi princípi morali troviamo però in loro una serie di astinenze e costumanze che li distinguono da tutti i loro connazionali. Essi non volevano essere altro che veri ebrei: la direttiva della loro fede e del loro contegno doveva essere la legge mosaica che, secondo la consuetudine del loro popolo, essi leggevano e commentavano ogni sabato nelle loro sinagoghe[151]; per l'Annunciatore della Legge nutrivano tanto rispetto che per chi lo offendesse era prevista la pena di morte, cioè la pena della bestemmia contro Dio[152]. Si distinguevano anche per la rigida | osservanza del sabato[153]; 318
e dimostravano il loro rispetto per il Tempio di Gerusalemme con doni votivi[154]. Alla sollevazione degli ebrei contro i romani presero parte anche gli Esseni, e anch'essi seppero morire per la legge dei loro padri[155].

---

[150] Ios. *Ant. l. cit.*: καὶ οὔτε γαμετὰς εἰσάγονται, οὔτε δούλων ἐπιτηδεύουσι κτῆσιν, τὸ μὲν (la schiavitú) εἰς ἀδικίαν φέρειν ὑπειληφότες, τὸ δὲ (il matrimonio) στάσεως ἐνδιδόναι ποίησιν. Philo *qu. omn. pr.* 877 A (457): δοῦλός τε παρ' αὐτοῖς οὐδὲ εἷς ἐστιν, ἀλλ' ἐλεύϑεροι πάντες ἀνϑυπουργοῦντες ἀλλήλοις· καταγινώσκουσί τε τῶν δεσποτῶν οὐ μόνον ὡς ἀδίκων ὁσιότητα λυμαινομένων ἀλλὰ καὶ ὡς ἀσεβῶν, ϑεσμὸν φύσεως ἀναιρούντων, ἣ πάντας ὁμοίως ... ὡς ἀδελφοὺς γνησίους... ἀπειργάσατο.

[151] Philo *Qu. o. pr.* 877 C (458).

[152] Ios. *B. J.* II 8, 9: σέβας δὲ μέγιστον παρ' αὐτοῖς μετὰ τὸν ϑεὸν τὸ ὄνομα τοῦ νομοϑέτου. κἂν βλασφημήσῃ τις εἰς τοῦτον, κολάζεσϑαι ϑανάτῳ.

[153] Ios. *l. cit.* secondo il quale questa severità arrivava a tal punto che non solo non osavano fare lavori e accendere il fuoco al sabato, ma nemmeno prendere in mano un utensile, né addirittura fare i loro bisogni.

[154] Ios. *Ant.* XVIII 1, 5.

[155] V. *supra* p. 374 e Ios. *B. J.* II 20, 4. III 2, 1, dove si parla

Ma si discostavano tuttavia in piú punti dal pensiero e
dalle consuetudini ebraiche vigenti. Non partecipavano
ai sacrifici, centro del culto nazionale[156], perché, dice
Giuseppe, attribuivano maggior valore ai propri riti;
in realtà, perché ritenevano illecito uccidere gli animali
e cibarsene[157]; perciò era negato loro, per lo meno
nell'ultima epoca, l'accesso al Tempio[158]. Si astenevano
319 dal mangiar carne[159] | e senza dubbio anche dal bere

---

di un esseno Giovanni come d'un eccellente condottiero. E se **Hippolytus** *Refut.* IX 26, malgrado quanto è detto alla nota 138, fa degli zeloti e dei sicari altrettanti esseni, ciò prova soltanto la sua trascuratezza.

[156] **Philo** *Qu. o. pr.* 876 D (457): essi servono Dio, οὐ ζῷα καταθύοντες, ἀλλ' ἱεροπρεπεῖς τὰς ἑαυτῶν διανοίας κατασκευάζειν ἀξιοῦντες. **Ios.** *Ant.* XVIII 1, 5: θυσίας οὐκ ἐπιτελοῦσι διαφορότητι ἁγνειῶν ἃς νομίζοιεν, καὶ δι' αὐτὸ εἰργόμενοι τοῦ κοινοῦ τεμενίσματος ἐφ' αὑτῶν τὰς θυσίας ἐπιτελοῦσι.

[157] Che questa fosse la vera ragione, appare già dal fatto che non si capirebbe per quale altra ragione abbiano non solo preferito il loro culto a quello prescritto esattamente dalla legge, ma trascurato addirittura quest'ultimo. Ciò appare anche piú precisamente dal fatto che nel loro culto si astenevano dal sacrificare animali, e non mangiavano mai carne; v. nota 159.

[158] V. nota 156. Pare però che questo divieto sia di un'epoca posteriore (ma forse ancora precristiana), e che il rapporto tra gli Esseni e i partiti dominanti sia stato all'inizio meno teso: nel racconto – p. 364 n. 119 – di Giuseppe su Giuda esseno, troviamo questo ultimo con i suoi discepoli nel tempio.

[159] Ciò segue, come ho già dimostrato in *Theol. Jahrb.* XV 419 sg., oltre che da ragioni intrinseche e dal fatto che dappertutto il divieto di sacrificare animali va di pari passo col divieto di mangiare carne, anche dalle consuetudini degli ebioniti, gli Esseni cristiani, per le quali ho dato le prove *l. cit.* Donde avrebbero preso infatti costoro il principio, di cui fa menzione **Paolo** *Rom.* 14, 2. 21 per gli ebrei-cristiani romani, e che è tra l'altro attribuito a Giacomo il Giusto, a questo modello ideale di un ebionita: μὴ φαγεῖν κρέα, λάχανα ἐσθίειν, se non dagli Esseni, dato che né le abitudini ebraiche né l'esempio di Cristo ne erano la causa? Né può dedursi il contrario dal fatto che coltivavano la terra e allevavano il bestiame (v. *supra*, p. 370 n. 138), come ritiene **Lucius** (*Therapeuten* 38 sg., *Essener* 56 sg.), col consenso di **Schürer** (*Gesch. d. jüd. V.* II 569) e di **Hilgenfeld** (*Ketzergesch.* 125; *Ztschr. f. wiss. Theol.* XXV 277); per quale ragione infatti non avrebbero potuto servirsi degli animali

vino[160]; anzi erano loro inibiti tutti i cibi preparati da persone estranee all'ordine e in modo diverso dalle regole vigenti | nell'ordine[161]. Essi condannavano inoltre 320

---

per il lavoro senza cibarsene, come facciamo noi coi cavalli e come milioni di persone fanno in India da millenni? Tanto piú che non saranno mancate loro le occasioni di vendere i capi superflui o inservibili. Meno ancora dimostra beninteso l'osservazione di Filone in Eus. *Pr. ev.* VIII 11, 5 che i singoli ricevono dalle loro associazioni τροφὰς ἀφθόνους. E se Porfirio accolse la relazione di Giuseppe sugli Esseni nella sua opera *De abstinentia*, lo può aver fatto soltanto perché trovò in loro realmente l'astensione dalla carne, da lui postulata, ed egli stesso vi accenna dicendo in IV 13 concl.: τοιοῦτο μὲν τὸ τῶν 'Εσσαίων παρὰ τοῖς 'Ιουδαίοις τάγμα. πᾶσί γε μὴν ἀπηγόρευτο ὑὸς ἐσθίειν ecc. Certe qualità di carne sono proibite a tutti, agli Esseni qualsiasi carne. Anche i Nasarcei e gli Osseni, sétte diramatesi dagli Esseni, si astenevano dalla carne, secondo Epiph. *Haer.* XVIII 1. XXI 1.

[160] Come dobbiamo argomentare dal contegno degli ebioniti rispetto a questo quesito (per non rammentare ancora gli orfici e i pitagorici); cfr. per questi Paulus *Rom.* 14, 21. Hegesipp. in Eus. *Hist. eccl.* II 23, 5. Clement. *Homil.* XIV 1. XV 7. Epiphan. *Haer.* 30, 16. Schwegler *Montanismus* 119 sg. Baur *Paulus* I 382. I nostri autori non parlano espressamente di astensione dal vino, ma se ritroviamo questo particolare cosí presto e cosí largamente diffuso nei successori cristiani degli Esseni, è certo molto improbabile che non l'abbiano ereditato proprio da loro. Quando però Ioseph. *B. J.* II 8, 5 concl. indica come motivo del silenzio durante i pasti degli Esseni ἡ διηνεκὴς νῆψις καὶ τὸ μετρεῖσθαι παρ'αυτοῖς τροφὴν καὶ ποτὸν μέχρι κόρου, non se ne può dedurre (come fanno Lucius e Schürer *l. cit.*) che abbiano fatto uso di bevande, il cui abuso li avrebbe inebriati: potrebbero aver messo infatti tutte le bevande inebrianti, allo stesso modo della carne, tra le cose non necessarie per saziarsi. O non motiva Philo, *De v. contempl.* 894 (477), la limitazione dei terapeuti a pane ed acqua col fatto che evitano ogni πλησμονή? In questo «eccesso» è compreso, in tutti e due i passi, ciò che per qualità e quantità oltrepassa lo scopo di saziare la fame e spegnere la sete.

[161] Ios. *B. J.* II 8, 8: chi è espulso dall'associazione degli Esseni perisce spesso miseramente; τοῖς γὰρ ὅρκοις καὶ τοῖς ἔθεσιν ἐνδεδεμένος οὐδὲ τῆς παρὰ τοῖς ἄλλοις τροφῆς δύναται μεταλαμβάνειν, ποηφαγῶν δὲ καὶ λιμῷ τὸ σῶμα τηκόμενος διαφθείρεται. Di qui risulta in modo inconfutabile che presso gli Esseni era severamente vietato qualsiasi cibo che fosse preparato da non associati e in modo diverso dalle prescrizioni dell'ordine. Il motivo di questo divieto fu ricercato dal Ritschl, in *Theol. Jahrb.* XIV 324 sg., nel fatto che essi

la vita coniugale e ogni piacere sessuale e non tolleravano donne nelle loro associazioni[162], benché accogliessero e allevassero anche fanciulli estranei[163]; può essere

---

abbiano voluto gustare solo cibi offerti a Dio, cibi offerti in sacrificio, e si richiama perciò a Ios. *Ant.* XVIII 1, 5: ἱερεῖς τε [χειροτονοῦσι] διὰ ποίησιν σίτου τε καὶ βρωμάτων, traducendo ποίησις con « sacrificio ». Ma benché Hilgenfeld, *Jüd. Apokal.* 270, abbia accettato questa interpretazione, devo tuttavia ripetere quanto ho fatto notare in *Th. Jahrb.* XV 414, e quanto il Ritschl stesso ha poi riconosciuto (*Entst. d. altkath. K.* II n. 181): che l'assoluto ποιεῖν può in dati casi avere il medesimo significato di θυσίαν ποιεῖν, che però non ha mai questo significato se accompagnato da un accusativo oggetto, come σίτον, e che il sostantivo ποίησις non ha mai, men che meno se accompagnato da un genitivo oggettivo, come σίτου, il significato di « sacrificio ». E cosí devo pure insistere nell'affermare che secondo *B. J.* II 8, 8, non erano vietati per giuramento agli Esseni i cibi non sacrificati, ma i cibi *impuri*; i commestibili selvatici di cui si nutrivano gli espulsi, non erano infatti cibi da sacrificio. Ora, gli Esseni, per i quali era una contaminazione perfino il contatto con un confratello di grado inferiore (v. p. 368 n. 128), consideravano impuro chiunque non facesse parte dell'ordine, su per giú come gli ebrei consideravano impuri i non ebrei; come dunque l'ebreo non si metteva a tavola con un pagano, né accettava cibo da lui, cosí l'esseno non poteva accettarne da un non esseno. Il fatto che per la ποίησις σίτου fossero necessari i sacerdoti, mentre avevano propri cuochi e fornai (Ios. *B. J.* II 8, 5) non presenta alcuna difficoltà: non era loro compito cuocere il pane e cucinare i cibi, ma ciò non poteva avvenire senza determinate preghiere e cerimonie riservate a loro.

[162] Philo in Eus. VIII 11, 8: Ἐσσαίων γὰρ οὐδεὶς ἄγεται γυναῖκα. Ios. *B. J.* II 8, 2. *Ant.* XVIII 1, 5. Plin. v. *supra* nota 139.

[163] Ios. *B. J.* II 8, 2: γάμου μὲν ὑπεροψία παρ' αὐτοῖς τοὺς δ'ἀλλοτρίους παῖδας ἐκλαμβάνοντες... τοῖς ἤθεσι, τοῖς ἑαυτῶν ἐντυποῦσι. Di questa educazione avranno certo usufruito anche i ragazzi portati da nuovi membri in una associazione di Esseni. Era logico che ce ne fossero, perché gli Esseni avrebbero reso molto difficile l'aggregazione di nuovi associati, senza i quali non poteva avere vita la loro associazione, qualora avessero accolto solo persone senza prole o persone i cui figli fossero già indipendenti. Filone presuppone però chiaramente che gli Esseni avevano spesso figli (dal tempo precedente al loro ingresso nell'ordine), quando dice in Eus. *Pr. ev.* VII 11, 7, che presso gli Esseni i vecchi κἂν εἰ τύχοιεν ἄτεκνοι (non καίπερ ἄτ. ὄντες) erano mantenuti altrettanto bene quanto gli σφόδρα εὔπαιδες, quando cioè non presuppone la loro mancanza di figli come cosa evidente.

stata soltanto una minoranza | quella che mantenne il 321
matrimonio come indispensabile per la conservazione della specie umana[164]; ma cercavano di togliere anche a

---

[164] Ios. *B. J.* II 8, 13. Questi Esseni coniugati formavano soltanto una minore diramazione del partito, e il riconoscimento del matrimonio era solo una concessione al bisogno pratico, come risulta già dal modo in cui Giuseppe ne parla (quasi come una deviazione dal tipo comune del partito) solo in una osservazione aggiunta, e dal fatto che li menziona solo in questo passo, mentre tutti gli autori e Giuseppe stesso attribuiscono generalmente agli Esseni il celibato (cfr. n. prec.; *Ant.* XVIII 1, 6: οὔτε γαμετὰς εἰσάγονται οὔτε δούλων ἔχουσι χρείαν). È in errore quindi il **Ritschl** (*Entst. d. altk. K.* 185) quando mette in dubbio l'importanza del celibato per gli Esseni, dato che una parte di loro erano ammogliati; ed esagera non poco quando dice che questa parte era « la metà della setta». **Hilgenfeld** va ancora piú oltre affermando (*Ketzergesch.* 126 sg. e in *Ztschr. f. wiss. Theol.* XLII 204 sgg. e altrove), conseguentemente alla sua ipotesi, che esamineremo in seguito, che gli Esseni fossero una stirpe israelitica, che in origine non conoscevano il celibato e che questo era stato introdotto relativamente tardi, dopo l'epoca dei Maccabei, e anche allora solo presso una minoranza, per opera di palestinesi estranei al mondo. Ma per quanto questa ipotesi sia indispensabile alla « teoria della stirpe» di H., le manca però ogni motivazione stringente. H. crede che se la maggioranza degli Esseni non fosse stata ammogliata, non si sarebbero potuti conservare tanto a lungo. Ma non esistono da ben piú lungo tempo, malgrado il celibato, la maggior parte degli ordini monastici cristiani? H. si appella poi a Filone, il quale nella sua descrizione (l'unica autentica, secondo H.), in *Qu. o. pr. lib.*, non menziona il celibato degli Esseni. Ora, sia che in quest'opera giovanile, dove non si parla neanche lontanamente di tutti i tratti caratteristici dell'essenismo, p. es. né della fede nell'immortalità, né delle profezie dei suoi seguaci, l'abbia omesso per distrazione, sia che non gli sia parso necessario ricordare anche il loro celibato, dato lo scopo dell'opera che cita gli Esseni solo come esempio della libertà di chi è virtuoso: in ogni caso lo presuppone anche qui, quando elogia, p. 878 (458), gli Esseni perché nessuno di loro possiede una propria casa, ma tutti vivono in comunione di beni, κατὰ ϑιάσους; cosa non facile per chi deve provvedere alla moglie e ai figli. Quando infine H. adduce a sostegno della propria tesi alcuni passi di Gius., in cui questi chiama gli Esseni τὸ τῶν Ἐσσηνῶν γένος, e singoli membri Ἐσσαῖος τὸ γένος (*B. J.* I 3, 5. II 7, 3. *Ant.* XIII 5, 9. 11, 2. XV 10, 4. XVII 13, 3), non può assolutamente provare che egli intenda definire quei tali come discendenti carnali di Esseni. Γένος e simili sono usati molto spesso, senza alcun rapporto coll'origine, per designare un ceto, un partito, una scuola, in genere una data cate-

goria di persone; Plat. p. es. parla, in *Soph.* 235 B, del γένος τῶν ϑαυματοποιῶν, 224 C del σοφιστικὸν γέν., e cosí *Tim.* 19 C del γένος τῶν σοφιστῶν, *Polit.* 291 A del πάμφυλον γένος dei politici comuni, *ibid.* 260 D. 267 E del γένος dei re, degli araldi, dei medici (cosí pure Sophocl. *Antig.* 1035 di quello degli indovini), 309 A del δουλικὸν γένος. In *Soph.* 242 D chiama la scuola di Elea τὸ ἐλεατικὸν ἔϑνος; la pitagorica, nella nota formula di giuramento, è detta (Parte I vol. II, p. 501 n. 1) ἁμετέρα γενεά. Plinio (v. *supra*, nota 139) chiama gli Esseni una *gens* (che equivale a γένος) *sine femina*; Philo *De prof.* 456 (552), *v. Mos.* 681 E (164), *v. cont.* 891 (473) i veri adoratori di Dio τὸ ϑεραπευτικὸν γένος. Ios. stesso dice (*Ant.* XIII 10, 6) τὸ Σαδδουκαίων γένος in un contesto dove non lo si può riferire ai discendenti di Zadok, ma solo al *partito* sadduceo come tale. Quale diritto avremmo dunque di fargli carico della distrazione di aver definito *gli* Esseni, non una parte di loro, come una stirpe che come tale poteva propagarsi soltanto attraverso il matrimonio, mentre dichiarava nello stesso tempo che « gli Esseni » si astenevano dal matrimonio, e limitava questa affermazione solo in un passo dicendo che esisteva anche un ramo del partito che non era d'accordo con ciò? Lo stesso dicasi delle πάτριοι εὐχαὶ πρὸς τὸν ἥλιον, ricordate da Ios. *B. J.* II 8, 5 (v. sotto, p. 393 n. 204). I maestri e fondatori di scuole sono (come Plat. *Lys.* 214 A dice dei poeti) ὥσπερ πατέρες τῆς σοφίας, e sono detti addirittura πατήρ (come Parmenide da parte degli eleati in Plat. *Soph.* 241 D), mentre i compagni di scuola piú lontani si chiamano (come Meleagro in Athen. IV 1576) πρόγονοι. Plat. *Leg.* XI 920 E mette la vergine Atena tra i ϑεοὶ πρόγονοι, i « divini antenati » degli artigiani. Quest'uso non è estraneo neanche agli ebrei: i maestri non si chiamavano soltanto « rabbi », ma anche « abba » (padre) (Schürer *Gesch. d. jüd. V.* II 317). Da questo punto di vista può essere πάτριον tutto ciò che è tramandato dai tempi dei padri, sia che provenga dagli antenati carnali dei singoli, sia dai fondatori o ex-compagni della società cui appartengono. E ciò avviene infatti quando, ad es., Temistio chiama la filosofia accademico-peripatetica, in contrapposizione alla filosofia neoplatonica, τὴν πάτριον κ. ἀρχαίαν. Ma nel nostro caso non abbiamo neanche bisogno di richiamarci a questo. Gli Esseni pretendevano di discendere da Mosè, di cui avrebbero conservato particolarmente pura la dottrina (v. sotto, p. 387 n. 184), e consideravano il loro partito come il nucleo centrale del popolo ebraico. Il πάτριον, in senso di ebraico-nazionale, coincideva quindi per loro con quanto era esseno; certo nessuno di loro ha messo in dubbio ciò che perfino le costituzioni apostoliche hanno loro confermato, quando VI 6, dopo aver enumerato le αἱρέσεις κακίας ebraiche (Sadducei, Farisei, ecc.), dicono: οἱ δὲ τούτων πάντων ἑαυτοὺς χωρίσαντες καὶ τὰ πάτρια φυλάσσοντές εἰσιν Ἐσσαῖοι. Tutto quanto veniva tramandato nel loro partito era considerato parte integrante della religione del loro popolo. Circa i πάτριοι νόμοι in Philo *Qu. o. pr.* 577 C, cfr. p. 387 n. 184.

questo | il suo carattere sensuale, limitandolo severa- 322
mente al fine | della procreazione[165]; le donne osserva- 323
vano anch'esse il medesimo tenore di vita[166]. Non sappiamo se questi Esseni meno rigidi formassero associazioni a sé o fossero aggregati come fratelli laici a quelli piú severi. Era prescritta la piú accurata osservanza della pudicizia[167]. Era vietato l'olio per le unzioni perché

[Nel luogo del *De b. Jud.* II 8, 13 § 160, ove Giuseppe parla di questi Esseni che si maritavano per la continuazione della specie, è usata semplicemente la parola γένος, senza altre precisazioni: μέγιστον γὰρ ἀποκόπτειν οἴονται τοῦ βίου μέρος, τὴν διαδοχήν, τοὺς μὴ γαμοῦντας, μᾶλλον δ' εἰ πάντες τὸ αὐτὸ φρονήσειαν, ἐκλιπεῖν ἂν ἅπαν τὸ γένος τάχιστα. Dal contesto risulta chiaro che si tratta qui di « tutto il genere umano », e non, come pur si potrebbe intendere, della « setta essenica »: infatti, prima si parla in generale dei celibi, «che sopprimono una parte importantissima della vita, la successione » ; ed è anche da notare (col DUPONT-SOMMER, *Les écrits...* p. 56) che Ippolito, in un luogo analogo (*Refut.* IX 28), parla di « tutto l'uman genere ».

Ammesso che i *covenanters* dei mss. del Mar Morto fossero Esseni, si avverta che nella Comunità di Qumrân vi era certamente un ordine di « monaci » celibatari (il *Manuale di disciplina* non accenna né a donne né a bambini). Ma il *Libro delle Regole* si rivolge a membri sposati della comunità. Cosí pure il *Documento di Damasco* (che viene autorevolmente considerato come appartenente alla stessa setta della Nuova Alleanza, per taluni identificabile con gli Esseni, cui spettano il *Manuale* e il *Libro delle regole* di Qumrân) si riferisce a gente che si sposa.

I membri della setta, insomma, erano divisi, come gli Esseni di Giuseppe, in due classi, una monastica, una praticante la vita di famiglia. – *R. D. R.*].

[165] Era lecito sposare solo quelle di cui si era convinti che potevano partorire; le incinte non si potevano toccare.

[166] Prima del matrimonio dovevano sostenere una prova di tre anni; siccome poi Ios. *l. cit.* ricorda espressamente anche per loro i bagni essenici, è probabile che fossero soggette alla stessa regola degli associati maschi. Non è detto se gli esseni ammogliati avessero abitazioni proprie, ma è improbabile che abbiano potuto portare le loro famiglie nei monasteri dell'ordine.

[167] Durante i bagni sacri gli uomini dovevano indossare un grembiule di lino o un paio di calzoni che era consegnato a tale scopo anche ai novizi, mentre le mogli degli esseni sposati indossavano un abito intero: Ios. *B. J.* II 8, 5. 7. 13.

l'uso di questo non si confaceva alla semplicità della
324 vita essenica[168]. Nascondevano con ogni | cura tutto
ciò che fosse impuro, e quando il contatto con cose impure
era inevitabile richiedeva una purificazione religiosa[169].
Un segno della loro purità interiore doveva
essere indubbiamente la veste bianca; pare che durante
i riti non potessero indossare vesti di lana, ma soltanto
325 di lino[170]. Di massima | importanza erano per gli Esseni

---

[168] Ios. *l. cit.* 3: κηλίδα (contaminazione) δὲ ὑπολαμβάνουσι τὸ ἔλαιον, κἂν ἀληφῇ τις ἄκων, σμήχεται τὸ σῶμα· τὸ γὰρ αὐχμεῖν ἐν καλῷ τίθενται λευχειμονεῖν τε διὰ παντός. Che questa antipatia contro gli unguenti derivi dalla ragione indicata, è chiaramente accennato da Giuseppe, quando la giustifica con la loro preferenza per l'αὐχμεῖν. L'uso degli unguenti era per gli ebrei (cfr. *Ps.* 23, 5. 45, 8. *Cohel.* 9, 8. *Dan.* 10, 3. *Am.* 6, 6. *Luc.* 7, 46) e per i greci (ARISTOPH. *Nuvole* 828 sg. 971 e a.) un lusso, come pure i bagni caldi, nei quali si soleva spalmarsi di unguenti (HERMANN *Griech. Antiquit.* III, § 23, 26 sgg. Cfr. anche ARISTOPH. *cit.* 828 sg. 985. 1039 sg. PLATO *Symp.* 174 A). Gli Esseni si astenevano certamente anche da questi ultimi. Gius. stesso lo fa capire, quando mette in rilievo, *l. cit.* § 5, che i bagni degli Esseni si facevano in acqua fredda (ἀπολούονται τὸ σῶμα ψυχροῖς ὕδασι), e quando, nel nostro passo, fa derivare l'antipatia contro l'olio dall'αὐχμεῖν, poiché l'αὐχμεῖν è fatto derivare di preferenza dall'omissione di bagni caldi (HERMANN *l. cit.*); ciò è poi dimostrato dalla consuetudine degli ebrei cristiani, gli ebioniti, il cui gran santo, Giacomo (secondo HEGESIPP. in EUS. *Hist. eccl.* II 23, 5), ἔλαιον οὐκ ἠλείψατο καὶ βαλανείῳ οὐκ ἐχρήσατο. Viceversa, la alusía dei pitagorici (v. *supra* pp. 18 n. 5, 19 n. 6) comporta di per sé l'astensione dagli unguenti.

[169] Per i loro bisogni corporali gli Esseni si ritiravano in posti possibilmente appartati, e dovevano nasconderli alla vista del sole, sotterrandoli con una piccola zappa, che ciascuno riceveva all'atto dell'ammissione in società; dovevano poi sottomettersi a un lavacro, essendo μεμιαμμένοι (leviticamente impuri; Ios. *B. J.* II 8, 9; cfr. *ibid.* 7). Indubbiamente si consideravano contaminanti anche altre cose, come quelle vietate agli orfici e ai pitagorici (v. *supra* p. 33 e Parte II vol. I, p. 31^5 n. 4). Lo fa supporre anche il divieto (Ios. *l. cit.*) di sputare in società nel mezzo del crocchio o verso destra: il lato destro, essendo il migliore, non doveva essere contaminato, e l'impurità doveva essere sottratta allo sguardo altrui.

[170] Quest'ultima disposizione non è del tutto sicura, mentre la prima si basa sulle parole precise di Giuseppe, *B. J.* II 8, 3 (λευχειμονεῖν τε διὰ παντός), *ibid.* 7 (ciascun nuovo socio riceveva un abito

i bagni e i sacri conviti, elementi essenziali del loro culto, I primi non erano soltanto prescritti ai singoli individui in casi di contaminazione[171], come nella legge mosaica, ma tutti gli Esseni dovevano farli ogni giorno in comune[172]; dopo il bagno seguiva il primo pasto che, come il pasto della sera, era considerato un atto del culto[173]. In questi conviti dovremo ravvisare senza dubbio[174] i sacrifici che, secondo Giuseppe[175], gli Esseni

---

bianco). Ma ci sono vari argomenti favorevoli. Anzitutto vediamo da Ios. *op. cit.* 5, che gli Esseni portavano, durante i banchetti sacri, speciali abiti festivi, che dopo si levavano ὡς ἱεραί; se dunque Ios. *ibid.* 3 s'è espresso con esattezza, se tutti gli abiti degli Esseni (anche quelli invernali, di lana greggia, menzionati da Philo in Eus. *Pr. ev.* VIII 11, 6) erano di colore bianco, gli abiti da festa non potevano distinguersi che per la stoffa. Ios. *B. J.* II 8, 5 (ζωσάμενοί τε σκεπάσμασι λινοῖς) avverte poi che gli abiti da bagno degli Esseni erano di tela, il che si spiega come precetto generale solo con la premessa che in questa azione santificante e purificante potessero andare vestiti soltanto della stoffa piú pura; e per la stessa ragione si richiedeva la foggia di lino anche nei pasti sociali. E per ricavare infine dalla consuetudine neopitagorica ancora una prova, anche gli ebioniti consideravano piú pura la tela della lana; cfr. Hegesipp. in Eus. *Hist. eccl.* II 23, 6: τούτῳ (a Giacomo il Giusto) μόνῳ ἐξῆν εἰς τὰ ἅγια εἰσιέναι· οὐδὲ γὰρ ἐρεοῦν ἐφόρει ἀλλὰ σινδόνας.

[171] Cfr. nota 169 e p. 368 n. 128.

[172] Ios. *B. J.* II 8, 5: dopo aver lavorato per cinque ore dal levar del sole in poi, si radunavano per il bagno comune, durante il quale ciascuno si cingeva alla vita un grembiule. Per questa usanza Graetz *op. cit.* 468 e Fränkel (*Monatsschr.* II 67) credono che gli Esseni non siano altri che gli ἡμεροβαπτισταί, menzionati in opere patristiche, i טובלי שחרית (battisti mattutini) menzionati in opere rabbiniche. Cfr. però Herzfeld *op. cit.* p. 397. Anche Egesippo in Eus. *H. e.* IV 22, 7 distingue tra Esseni e emerobattisti.

[173] Ios. *l. cit.*: dopo il bagno entrano nel refettorio, dove non può entrare alcun forestiero (ἑτερόδοξος), καθάπερ εἰς ἅγιόν τι τέμενος. Il pasto, consistente di pane e di un'unica pietanza, è consumato nel massimo ordine e silenzio, e iniziato e terminato con la preghiera; prima della preghiera nessuno può toccare il cibo. Alla sera, δειπνοῦσιν ὁμοίως, συνκαθεζομένων τῶν ξένων, οἳ τύχοιεν αὐτοῖς παρόντες, col che dobbiamo pensare soltanto ad ospiti dell'ordine stesso.

[174] Come osserva giustamente il Ritschl *Th. Jahrb.* XIV 324.

[175] *Ant.* XVIII 1, 5: gli Esseni, esclusi dal tempio perché non

326 compivano fuori del Tempio, | e si potrà soltanto rimanere in dubbio se tutti i pasti o soltanto certe agapi particolarmente solenni avessero questo significato.

Dottrine degli Esseni; interpretazione allegorica delle Scritture. – Secondo Filone[176], gli Esseni non si occupavano di speculazioni teoriche, dedicandosi invece tanto piú profondamente all'etica; e quantunque difficilmente questa notizia sia da prendersi alla lettera[177], è certamente esatto che l'essenismo non sia partito in origine da interessi speculativi, ma da interessi pratici, e che in ultima analisi sia importata meno agli Esseni la cultura che la devozione e una determinata forma della vita religiosa. Con ciò non si esclude però qualsiasi speculazione, ma soltanto quella che non ha nulla a che vedere con la vita etico-religiosa, mentre quella speculazione che è di valido appoggio a quest'ultima, come la neopitagorica e la filoniana, è tanto poco in contraddizione con quel principio, che Filone stesso lo fa suo, malgrado l'ampiezza della sua costruzione teoretica[178]. La vita

---

partecipassero ai sacrifici, ἐφ' αὑτῶν τὰς θυσίας ἐπιτελοῦσι. Questi sacrifici dovevano essere semplici offerte di cibo, come è probabile se si considera l'analogia coll'uso ebionita (di cui si riparlerà) e il fatto che nel culto essenico non si riscontra alcunché che si possa considerare come un sacrificio.

[176] *Qu. omn. pr.* 877 B (458): φιλοσοφίας δὲ τὸ μὲν λογικόν, ὡς οὐκ ἀναγκαῖον εἰς κτῆσιν ἀρετῆς, λογοθήραις, τὸ δὲ φυσικόν, ὡς μεῖζον ἢ κατὰ ἀνθρωπίνην φύσιν, μετεωρολέσχαις ἀπολιπόντες, πλὴν ὅσον αὐτοῦ περὶ ὑπάρξεως θεοῦ καὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως φιλοσοφεῖται, τὸ ἠθικὸν εὖ μάλα διαπονοῦσιν, ἀλείπταις χρώμενοι τοῖς πατρίοις νόμοις e cosí via.

[177] Per un verso infatti non vi si può riconoscere, cosí com'è, una reminiscenza della nota frase di Aristone (Parte III vol. I, p. 57^5 n. 2) che, in genere, sembra essere stata una parola d'ordine degli etici unilaterali dell'epoca; e d'altra parte è talmente limitata dallo stesso Filone, che non se ne può argomentare gran che.

[178] Ciò avviene anche qui, dove Filone non potrebbe assolutamente esprimersi in questo modo, se non fosse d'accordo coi princípi che fa esporre agli Esseni; di fatto dice però la stessa cosa piú

religiosa presuppone infatti sempre una concezione religiosa del mondo: se gli Esseni svilupparono quella in una direzione speciale, avranno avuto anche in questa | 327 un carattere peculiare. Infatti non soltanto Filone, nel passo ora citato, ci dice che non erano loro estranee le dissertazioni teologiche[179]; ma ci sono pervenute anche non poche sentenze dogmatiche degli Esseni, le quali sono evidentemente concatenate col loro indirizzo pratico e servono a completare il quadro che dobbiamo farci di loro. Ora, la loro premessa generale era la teologia ebraica; le loro convinzioni e i loro princípi dovevano essere attinti dalle Sacre Scritture del loro popolo[180]. Ma non provenivano esclusivamente da questa fonte, come appare probabile già per l'esistenza di dottrine e scritture segrete presso gli Esseni[181], e per la notizia che, nelle scritture lette durante i loro riti, la verità era generalmente racchiusa in simboli, per i quali si

---

d'una volta anche per proprio conto, p. es. *De agricult.* 206 E (320 M.) sgg., *De somn.* 573 C (628) sgg., dove, tra l'altro, l'ἀστρονομεῖν è trattato da μετεωρολεσχεῖν come qui sopra, ed è raccomandato il presunto argomento socratico: ὅττι τοι ἐν μεγάροισι ecc. (v. Parte II vol. I, p. 181^5 n. 1). Altri richiami a p. 560 sgg.

[179] Ma se queste si limitavano all'esistenza di Dio e alla creazione del mondo, si poteva facilmente accogliere già in questi due capitoli quasi qualunque speculazione teologica, come ad es. la dottrina degli angeli, dell'essenza e del destino dell'anima. Infatti Filone trova proprio nella storia mosaica della creazione l'ἀκρότης φιλοσοφίας (*De mundi opif.* 2 B), ed egli stesso vuole seguire soltanto Mosè (*conf. lingu.* 333, E 419 M.) o occuparsi solo di cose divine (*plant. Noë* 223 B, 339 M.). Le sue parole riportate alla nota 176 non escluderebbero quindi negli Esseni una speculazione omogenea alla sua, e assai meno, naturalmente, quella piú limitata, di cui troveremo in loro le tracce.

[180] Cfr. nota 182 e p. 375.

[181] Secondo Ios. *B. J.* II 8, 7 i neofiti dovevano giurare μηδενὶ μεταδοῦναι τῶν δογμάτων ἑτέρως ἢ ὡς αὐτὸς παρέλαβεν... καὶ συντηρήσειν... τὰ τῆς αἱρέσεως αὐτῶν βιβλία. Cfr. p. 369 nn. 130 e 132. Analogamente si promette nelle Omilie Clementine (Διαμαρτ.) il piú stretto segreto di questi scritti del partito.

rendeva necessaria una sagace interpretazione[182]. Poiché
328 | queste scritture non possono essere altro che quelle dell'Antico Testamento e soprattutto le mosaiche[183], possiamo argomentare da quella notizia che gli Esseni immaginavano nel contenuto dei libri dell'Antico Testamento, o almeno in una gran parte di essi, i simboli di

---

[182] PHILO, *Qu. omn. pr.* 877 C (458): gli Esseni trattano l'etica secondo la guida dei πάτριοι νόμοι, οὓς ἀμήχανον ἀνθρωπίνην ἐπινοῆσαι ψυχὴν ἄνευ κατακωχῆς ἐνθέου. Essi li leggono sempre, ma specialmente al sabato; allora si radunano nelle sinagoghe, εἶθ' ὁ μὲν τὰς βίβλους ἀναγινώσκει λαβών, ἕτερος δέ τις τῶν ἐμπειροτάτων ὅσα μὴ γνώριμα παρελθὼν ἀναδιδάσκει (uno dei piú esperti si alza e spiega i passi oscuri). τὰ γὰρ πλεῖστα διὰ συμβόλων ἀρχαιοτρόπῳ ζηλώσει παρ' αὐτοῖς φιλοσοφεῖται. In questo passo il RITSCHL in *Theol. Jahrb.* XIV 339 voleva riunire le parole ὅσα μὴ γνώριμα παρελθών, e tradurre: « sorvolando su quanto è incomprensibile »; e ne argomentava che gli Esseni non si possono essere dedicati alla interpretazione allegorica delle Scritture; in seguito alle mie obiezioni (*Th. J.* XV 426) abbandonò però (*Entst. d. altk. K.* 2ª ed., 197) la sua spiegazione; e cosí HILGENFELD in *Ztschr. f. wiss. Theol.* XI 352, dopo averne prese le difese, *ibid.* I 127 sg., III 360, X 103; *Jüd. Apokal.* 268, e dopo che anche il MANGOLD, *Irrl. d. Pastoralbr.* 41 sg. l'aveva accettata. È insostenibile già per ragioni grammaticali, poiché invece del perfetto παρελθών richiederebbe il presente παρερχόμενος, e coll'ἀναδιδάσκει, che non può aver altro oggetto che βίβλους, ci si aspetterebbe un αὐτάς: βίβλον ἀναδιδάσκειν sarebbe di per sé un nesso forzato. Sarebbe poi un modo assai strano di interpretare la Scrittura quello di sorvolare proprio sui passi oscuri, né si comprende perché ci sia stato bisogno di uno degli ἐμπειρότατοι. Quella spiegazione è esclusa anche dal contesto. « Il commentatore sorvola su quanto non si capisce, poiché la maggior parte delle cose è accennata solo simbolicamente »; quale sarebbe il nesso di ciò? Proprio per quello che era solo accennato simbolicamente era maggiormente necessaria una spiegazione. Il senso dev'essere invece: « Uno dei presenti commenta ciò che ha bisogno di spiegazione; e c'è molto da spiegare, data la veste simbolica delle loro dottrine ». Per quanto riguarda poi l'uso linguistico, basta confrontare BÖCKH *D. kosm. System Plato's*, p. 137 sg., il quale in una occasione analoga riporta per l'uso sopra adottato di παρελθών una serie di prove lampanti; cfr. poi PHILO *Aetern. m.* c. 25, 269, 11 Bern. (961 E, 513 M.); *Vita cont.* 894 A (476).

[183] Soltanto queste scritture infatti, non quelle del partito, possono essere lette e commentate al sabato nelle sinagoghe come opere ispirate, e solo queste Filone può aver definito tali.

verità superiori che vi si potevano leggere, per la natura stessa delle cose e per l'universale usanza di quei tempi, soltanto mediante l'interpretazione allegorica[184]. | Gli 329
Esseni si devono quindi essere dedicati, come i loro compagni di fede alessandrini, di preferenza all'allegoria. Dove, però, la spiegazione allegorica delle Sacre Scritture

---

[184] Διὰ συμβόλων φιλοσοφεῖν non significa, infatti, comunicare dottrine nella forma di una « interpretazione» di simboli, ma semplicemente comunicarle in forma simbolica, riassumerle in simboli. Isolando quindi la frase τὰ πλεῖστα διὰ συμβόλων παρ' αὐτ. φιλοσοφεῖται, le si potrebbe conferire il significato: « essi presentano le loro dottrine di solito in forma simbolica». Se la si considera invece nel contesto indicato nella nota 182, è chiaro che essa può solo significare: « i piú esperti tra loro commentano (secondo il costume ebraico) i loro πάτριοι νόμοι, cioè le scritture mosaiche e forse anche altre scritture bibliche, il che è necessario, perché in questi documenti, base del loro insegnamento, la maggior parte delle dottrine è velata, secondo l'uso antico, in simboli». Per simbolo Filone (v. sotto, p. 488 n. 377) intende una descrizione che sotto al significato letterale, quello che salta per primo agli occhi, ne nasconde un altro, a cui si perviene solo attraverso l'interpretazione allegorica. Quando dice dunque che gli Esseni aggiungono alla lezione della Scrittura, data la forma simbolica delle dottrine, una interpretazione propria, non può pensare che ad una interpretazione allegorica delle Scritture, che secondo i suoi princípi è la sola giusta e rispondente alla vera devozione. E, come egli stesso non nasconde, **Eusebio** ha desunto da Filone soltanto i dati di cui riparleremo a p. 398, con cui inizia, *Pr. ev.* VIII 10, 10 sg., il suo riassunto di Filone (v. p. 364 n. 120) riguardante gli Esseni: che Mosè assoggettò la massa del popolo ebreo ai precetti della legge intesa letteralmente, τὸ δ' ἕτερον τῶν ἐν ἕξει τάγμα (la classe dei perfetti, nei quali la sapienza o pietà è diventata una ἕξις nel senso indicato in Parte II vol. VI, p. 23; Parte III vol. I, p. 247^5 n. 1; per quanto concerne l'espressione, cfr. l'ἐν προκοπῇ γίγνεσθαι Parte III vol. I, p. 259^5 n. 6) ταύτης μὲν ἠφίει, θειοτέρᾳ δέ τινι καὶ τοὺς πολλοὺς ἐπαναβεβηκυίᾳ φιλοσοφίᾳ προσέχειν ἠξίου, θεωρίᾳ τε τῶν ἐν τοῖς νόμοις κατὰ διάνοιαν σημαινομένων. ἦν δὲ τοῦτο φιλοσόφων Ἰουδαίων γένος, ὧν τὴν τοῦ βίου ἄσκησιν καὶ τῶν ἔξωθεν κατεπλάγησαν μύριοι. E se Filone considera i « filosofi ebrei», gli Esseni, come li chiama espressamente in c. 11, 1, come quella parte del popolo ebraico che comprende la legge nel suo significato piú profondo (nella διάνοια), è evidente che non possono essere stati privi né di interpretazioni allegoriche delle Scritture né di teorie peculiari.

e delle tradizioni diventa un bisogno, si può ritenere per certo che il commentatore si è sensibilmente allontanato, nelle sue proprie opinioni, dal loro primo significato.

Una parte di ciò che indusse gli Esseni a interpretare allegoricamente la Scrittura, ed anzi ve li costrinse in séguito alla loro profonda fiducia nella Scrittura stessa, l'abbiamo già conosciuta nelle loro deviazioni dalle leggi mosaiche circa i sacrifici, il giuramento, il matrimonio, il sacerdozio ereditario ecc. Ma anche coi loro
330 dogmi si discostarono | notevolmente, in piú punti, dalla grande maggioranza dei loro connazionali. Secondo Giuseppe, credevano nel fato [185], cioè facevano risalire tutti gli eventi alla volontà e alla predestinazione di Dio [186]; del resto anche la loro divinazione (di cui si parlerà a p. 396 sg.) presuppone la fede nell'infallibilità delle decisioni divine [187]. D'altro canto apprendiamo, però, che essi facevano derivare tutto il bene, ma nulla di male dall'azione della divinità [188]. Ciò si potrebbe metter d'accordo con la fede degli Esseni nella provvidenza, mediante l'ipotesi che la predestinazione divina tenga conto anche del male, dal momento che c'è; nel caso cioè che questa fede si riferisca realmente a tutti gli eventi e non soltanto ai destini esteriori, che gli Esseni consideravano come inflitti da Dio agli uomini senza che fossero in rapporto diretto con le qualità morali di questi [189].

---

[185] *Ant.* XIII 5, 8: τὸ δὲ τῶν ’Εσσηνῶν γένος πάντων τὴν εἱμαρμένην κυρίαν ἀποφαίνεται, καὶ μηδὲν ὃ μὴ κατ’ ἐκείνης ψῆφον ἀνϑρώποις ἀπαντᾷ.

[186] *Ibid.* XVIII 1, 5: ’Εσσηνοῖς δὲ ἐπὶ μὲν ϑεῷ καταλιπεῖν φιλεῖ τὰ πάντα ὁ λόγος.

[187] Proprio in occasione di una profezia un Esseno fa, in Ios. *B. J.* I 3, 5, la prima menzione della predestinazione divina.

[188] Philo *Qu. o. pr.* 877 E (458) dove si rileva come principio esseniano πάντων μὲν ἀγαϑῶν αἴτιον, κακοῦ δὲ μηδενός, νομίζειν εἶναι τὸ ϑεῖον.

[189] Cosí Herzfeld nella sua notevole trattazione in *Gesch. d. V. Jisr.* III 359 sg., secondo la quale le note indicazioni di Giuseppe

Ma in realtà vi ritroviamo, come in altri pensatori[190], l'idea che accanto a Dio agisca nel mondo una seconda energia, antidivina, e che appunto per ciò l'antitesi tra bene e male pervada ogni cosa. E realmente si trovano anche tracce di questo dualismo, | tanto negli Esseni 331 stessi[191], quanto nei loro successori cristiani, gli Ebioniti[192]. Soprattutto esso si rivela nella loro antropologia e nell'etica.

---

circa le opinioni delle tre sètte ebraiche intorno alla εἱμαρμένη si riferiscono essenzialmente alla loro risposta nell'antica controversia ebraica sul rapporto tra la fortuna o sfortuna esterna e il merito personale (in altre parole la «giustizia») dell'individuo.

[190] Ad es. in PLUTARCO; v. *supra* p. 171.

[191] Secondo PHILO in EUS. *Pr. ev.* VIII 11, 8 gli Esseni motivavano cosí il loro celibato: διότι φίλαυτον ἡ γυνὴ κ. ζηλότυπον οὐ μετρίως κ. δεινὸν ἀνδρὸς ἤθη παρασαλεῦσαι ecc. Analogamente IOS. *B. J.* II 8, 2 dice che si astengono dal matrimonio, non perché questo sembri loro un male in sé, ma τὰς τῶν γυναικῶν ἀσελγείας φυλασσόμενοι καὶ μηδεμίαν τηρεῖν πεπεισμένοι τ. π. ἕνα πίστιν. Il femminile era dunque in genere per loro (come per gli ebioniti; v. nota sg.) il principio piú cattivo. Pare che abbiano considerato allo stesso modo la contrapposizione di destra e sinistra, di luce e tenebre; a quella accenna il divieto, IOS. *B. J.* II 8, 9, di sputare a destra, a questa le loro idee circa la santità della luce solare, alla quale si deve celare ogni impurità. Vedremo in seguito che anche la povertà volontaria delle due sètte entra nello stesso ordine di idee.

[Non direi che la diffidenza degli Esseni per le donne provi di per sé un dualismo metafisico. Ad ogni modo, vedute dualistiche si trovano espresse chiaramente nella comunità di Qumrân (v. nota finale). Vi sono in questa concezione indubbie affinità, oltre che con certi motivi del pitagorismo, con lo gnosticismo e col parsismo. Ma bisogna pur indicare che presso la setta di Qumrân, come presso gli Esseni delle fonti classiche, si riflette la concezione ebraica di Satana, ben presente nel Vecchio Testamento. E il Male per la setta di Qumrân, come per gli Esseni di Giuseppe, è ultimamente subordinato al Bene, che è Dio, creatore di tutte le cose: in questo senso è significativo il passo citato dallo Zeller, IOS. *Antiq.* XVIII 1-5, ove la volontà di Dio è considerata come legge universale, che dev'essere volenterosamente accettata: «la dottrina degli Esseni ama rimettersi in tutte le cose a Dio». – *R. D. R.*].

[192] Cfr. CLEM. *Hom.* II 15: ὁ θεὸς ... εἷς ὢν αὐτὸς διχῶς καὶ ἐναντίως διεῖλεν πάντα τὰ τῶν ἄκρων, ... ποιήσας οὐρανὸν καὶ γῆν, ἡμέραν καὶ νύκτα, φῶς καὶ πῦρ, ἥλιον καὶ σελήνην, ζωὴν καὶ θάνα-

Antropologia ed etica degli Esseni. – L'anima proviene, secondo gli Esseni, dal cielo: per un impulso irresistibile essa è attirata sulla terra e nel corpo; ma vi si sente come in un carcere, e quando la morte la mette in libertà, ritorna con gioia in alto[193]. Secondo gli Esseni le
332 anime esistono, dunque, prima del loro ingresso | nel corpo[194], e al posto della resurrezione, che ebbe l'approvazione della maggioranza del popolo ebraico da Daniele e dall'epoca dei Maccabei in poi[195], gli Esseni ponevano l'immortalità dell'anima liberata dal corpo[196];

τον, e in genere le sizigie, nelle quali (c. 16) il meglio precede in sé il peggio, mentre nella storia dell'umanità il peggio è prima del meglio. *Ibid.* 33: δυϊκῶς καὶ ἐναντίως πάντα ἔχοντα ὁρῶμεν: prima la notte, poi il giorno e così via. III 22: Adamo fu il vero profeta: πλὴν τούτῳ σύζυγος συνεκτίσθη θήλεια φύσις, πολὺ ἀπαδέουρα αὐτοῦ, ὡς οὐσία μετουσίας (corr. οὐσίας μετουσία), ὡς ἡλίου σελήνη, ὡς φωτὸς τὸ πῦρ. Di qui la profezia impura, femminile, della quale si tratta ampiamente in seguito, specialmente c. 27. Cfr. anche II 23. XV 6. EPIPHAN. *Haer.* 30, 16. Non riesco a capire come, di fronte a questa nota dottrina di una scrittura che in complesso era il piú notevole prodotto letterario dell'ebionitismo, il RITSCHL (*Altkath. K.* 2ª ed., p. 198) abbia potuto obiettare contro di me che il carattere degli Ebioniti vieta di supporre un dualismo metafisico negli Esseni.

[193] Ios. *B. J.* II 8, 11: καὶ γὰρ ἔρρωται παρ' αὐτοῖς ἥδε ἡ δόξα, φθαρτὰ μὲν εἶναι τὰ σώματα καὶ τὴν ὕλην οὐ μόνιμον αὐτοῖς, τὰς δὲ ψυχὰς ἀθανάτους ἀεὶ διαμένειν· καὶ συμπλέκεσθαι μέν, ἐκ τοῦ λεπτοτάτου φοιτώσας αἰθέρος, ὥσπερ εἱρκταῖς τοῖς σώμασιν ἴυγγί τινι φυσικῇ κατασπωμένας. ἐπειδὰν δὲ ἀνεθῶσι τῶν κατὰ σάρκα δεσμῶν, οἷα δὴ μακρᾶς δουλείας ἀπηλλαγμένας τότε χαίρειν καὶ μετεώρους φέρεσθαι.

[194] Soltanto con questa premessa infatti si può dire che una ἴυγξ φυσική le tiri giú nel corpo, e che la vita nel corpo possa essere paragonata, come fa Platone (Parte II vol. III, pp. 415 sg., 510), alle condizioni di un incatenato. Analogamente si esprime Filone; v. sotto, p. 547 n. 591.

[195] Vedi i particolari in SCHÜRER, *Gesch. d. j. V.* II 547 sgg.

[196] HIPPOLYT. *Refut.* IX 27 attribuisce loro la fede nella resurrezione, modificando così il nostro passo: ἔρρωται δὲ παρ' αὐτοῖς καὶ ὁ τῆς ἀναστάσεως λόγος· ὁμολογοῦσι γὰρ καὶ τὴν σάρκα ἀναστήσεσθαι ecc. È palese però che, come nel caso esposto a p. 373 n. 144, si tratta di una modificazione arbitraria, intesa semplicemente a

e questa divergenza dalla fede popolare va presa tanto piú in considerazione quanto piú profondamente è penetrata in tutto il pensiero essenico[197]. Dopo la morte sarebbe subentrato per i pii e per gli empi uno stato di «rivalsa», intorno alla cui durata non abbiamo alcuna notizia[198]. Ma se il corpo | è soltanto un carcere e una 333

---

mettere d'accordo la dottrina esseniana con la ortodossia cristiana. Ippolito non ha infatti altre fonti che Giuseppe. Quest'ultimo fa anche, in *Ant.* XVIII 1, 3 sgg., la distinzione delle tre sètte ebree, attribuendo ai farisei la fede nella resurrezione (ῥᾳστώνη τοῦ ἀναβιοῦν), ai sadducei la negazione della sopravvivenza dopo la morte, agli Esseni l'ἀθανατίζειν τὰς ψυχάς.

[Il passo di Ippolito suona: « Presso di loro è fortemente stabilita anche la dottrina della resurrezione: infatti, essi riconoscono che anche la carne risusciterà e sarà immortale, allo stesso modo in cui è già immortale l'anima: questa, quando si è separata dal corpo, va a riposarsi fino al giudizio in un luogo piacevolmente ventilato e luminoso: è questo luogo che i Greci, che ne avevano udito parlare, hanno chiamato le Isole dei Beati ... Essi dichiarano ancora che ci sarà un giudizio e una conflagrazione dell'universo e che gli ingiusti saranno puniti per sempre». Fatto sta che Ippolito non ha l'aria di voler prestare agli Esseni dottrine posticce per avvicinarli al Cristianesimo. Mentre conserva, nell'attingere da Giuseppe, termini di confronto col pensiero ellenico presentati da quello, egli vuole piuttosto aggiungere in piena buona fede un chiarimento e completamento di ciò che Giuseppe diceva circa le credenze esseniche di oltretomba, avvertendo che gli Esseni non credevano solo nell'immortalità dell'anima, ma anche nella ricostituzione dell'altra parte dell'uomo che è il corpo, intendendo di supplire a un'omissione del suo autore: il quale, probabilmente, mosso com'era dal proposito di « ellenizzare » al massimo grado gli Esseni, non voleva far vedere ai lettori greci che essi credevano nella resurrezione, dottrina per i Greci molto ostica. D'altra parte, si sa che immortalità dell'anima e resurrezione della carne si conciliano perfettamente.

Che Ippolito, rispetto agli Esseni, abbia avuto per principale fonte Giuseppe stesso, è ben chiaro: ma ciò non vuol dire che Giuseppe sia poi stato la fonte unica; anzi, piú di una deviazione dalla esposizione giuseppina sembra dimostrare che lo scrittore cristiano ebbe anche qualche informazione da altra parte. – *R. D. R.*].

[197] Come Giuseppe fa capire già col suo ἔρρωται. Anche alla fine del nostro passo è detto: τάδε μὲν οὖν Ἐσσηνοὶ περὶ ψυχῆς θεολογοῦσιν, ἄφυκτον δέλεαρ τοῖς ἅπαξ γευσαμένοις τῆς σοφίας αὐτῶν ἐγκαθιέντες.

[198] Ios. *B. J. l. cit.*: gli Esseni assegnano, a somiglianza dei

catena dell'anima, bisognerà naturalmente evitare tutto ciò che lega lo spirito al corpo; ne veniva quindi da sé il principio ascetico di evitare il piacere perché peccaminoso[199].

Dottrina degli angeli e venerazione della natura. – Come in ambiente pagano la formazione di una filosofia dualistica è parallela a quella della fede nei dèmoni, cosí aveva speciale importanza per gli Esseni la fede negli angeli, che veramente aveva messo radici già da molto tempo nella teologia ebraica: i nomi degli angeli erano tra i segreti dell'ordine[200]; essi avranno dunque

---

greci, alle anime dei pii sedi paradisiache al di là dell'Oceano, a quelle degli empi un baratro freddo, pieno di tormenti. Si è diffidato spesso di questa notizia, credendo che Giuseppe avesse avvicinato, per amor dei suoi lettori, la dottrina essena a quella greca. Ma la stessa idea si ritrova anche nel libro *Enoch* 22, 1 sgg. e precisamente in un capitolo che fa parte della sua prima stesura (verso il 100 a. C.). Dobbiamo quindi supporre che gli stessi Esseni abbiano modificato sull'esempio dei greci l'idea ebraica del paradiso e della Geenna. Gius. non dice come questa idea fosse conciliata con la elevazione delle anime che subentrerebbe, secondo la nota 193, dopo la morte. Ma siccome fa seguire questa notizia a quanto era aggiunto là, non può aver trovato fra le due alcuna contraddizione. L'idea era certo questa, che le anime dei defunti si elevassero anzitutto nell'aria e, giudicate (come nel mito della *Repubblica* platonica), fossero inviate nelle sedi dei dannati o dei beati. E poiché queste ultime erano dette Isole dei beati, gli uni avranno pensato, secondo il significato originale della parola, al paradiso transoceanico menzionato da Gius., altri, secondo una interpretazione pitagorica, al sole e alla luna (Parte I vol. II, p. 533 n. 3).

[199] v. *supra*, p. 373 n. 142.

[200] Ios. *B. J.* II 8, 7: il giuramento di ammissione implicava la promessa συντηρήσειν ὁμοίως τά τε τῆς αἱρέσεως αὐτῶν βιβλία ϰαὶ τὰ τῶν ἀγγέλων ὀνόματα. [Questo accenno mostra l'esoterismo della sètta e nel medesimo tempo l'importanza attribuita agli angeli, sui quali gli Esseni evidentemente professavano una dottrina segreta: può darsi che essi pretendessero di poter evocare vari spiriti buoni e anche spiriti cattivi: e il rilievo dato ai nomi può intendersi in questo senso. Il Reinach vedeva influenze esseniche nelle speculazioni angelologiche dei Rabbini; vi è pure chi ravvisa qui un punto di contatto fra Essenismo e Parsismo. In ogni caso, si

attribuito a questi nomi una particolare santità e avranno ritenuto che il proferire tali nomi causasse effetti particolari. Siccome sappiamo che curavano i mali del corpo e dello spirito, che indagavano le virtú medicamentose delle radici e delle pietre e raccoglievano antiche scritture in proposito, [201], è lecito supporre che, come avveniva spesso in quell'epoca, non si siano limitati ai mezzi naturali [202]; e che tra quelle scritture ci siano stati anzi dei libri magici, come se ne trovavano allora in circolazione con nomi antichi [203], e che | la speciale importanza 334 attribuita ai nomi degli angeli si fondasse, tra l'altro, anche sul tentativo di produrre per loro mezzo azioni soprannaturali. Accanto a questi spiriti superiori essi veneravano però, come rivelazioni della divinità, anche determinate cose concrete. Prima dell'aurora si rivolgevano al sole con un'invocazione che va certamente distinta da una vera e propria adorazione; essa presuppone tuttavia che non lo considerassero semplicemente come un corpo celeste, ma come un essere vivente, dotato di particolare energia e santità [204]; con ciò s'accorda

---

noti il fatto che anche nella setta di Qumrân l'angelologia aveva un posto fondamentale. – *R. D. R.*].

[201] *Op. cit.* 6: σπουδάζουσι δὲ ἐκτόπως περὶ τὰ τῶν παλαιῶν συγγράμματα, μάλιστα τὰ πρὸς ὠφέλειαν ψυχῆς καὶ σώματος ἐκλέγοντες, ἔνθεν αὐτοῖς πρὸς θεραπείαν παθῶν ῥίζαι τε ἀλεξιτήριοι καὶ λίθων ἰδιότητες ἀνερευνῶνται.

[202] Indizio di usi magici, di amuleti e sim. sono soprattutto le ἰδιότητες λίθων.

[203] Ad es. Ios. *Ant.* VIII 2, 5 conosce formule magiche salomoniche, usate per la guarigione dei malati e per gli esorcismi.

[204] Ios. *B. J.* II 8, 5: πρός γε μὴν τὸ θεῖον ἰδίως εὐσεβεῖς· πρὶν γὰρ ἀνασχεῖν τὸν ἥλιον οὐδὲν φθέγγονται τῶν βεβήλων, πατρίους δέ τινας εἰς αὐτὸν εὐχάς, ὥσπερ ἱκετεύοντες ἀνατεῖλαι. È evidente che con ciò non si intende solo (come alcuni hanno creduto) la solita preghiera mattutina degli ebrei (durante la quale non ci si rivolgeva verso il sole nascente ma verso il tempio), o una forma speciale di essa, e che πάτριοι significa, come si è già osservato a p. 380, ciò che è consuetudine del partito (fin dai tempi di Mosè). Gius. non avrebbe potuto mettere in rilievo quella preghiera

perfettamente il fatto che nascondevano al suo chiarore ogni impurità, « per non offendere i raggi di Dio »[205],

---

mattutina come cosa particolare per gli Esseni, né definirla εὐχὰς εἰς τὸν ἥλιον, o indicarne, per contenuto, l'invito ad apparire. Né ci devono far dubitare le parole ὥσπερ ἱκετ.; il sole non era adorato come una divinità, ma invocato per sé, per cui deve essere pensato come un essere vivente. Cfr. anche *Ztschr. f. wiss. Theol.* XLII 221.

[... ὥσπερ ἱκετεύοντες ἀνατεῖλαι va tradotto, secondo me, non come fa anche il Thackeray, « supplicando lui [cioè il sole] di sorgere » (« as though entreating him to rise »), ma « supplicando [Iddio] perché esso [il sole] sorga ». – Viene confrontato con questa pratica degli Esseni il luogo di *Ezechiele* VIII 16, dove egli deplora certi Ebrei che ai suoi tempi veneravano appunto il Sole: ... ἐπὶ τῶν προθύρων τοῦ ναοῦ κυρίου ἀνὰ μέσον τοῦ αἰλὰμ καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ θυσιαστηρίου ὡς εἴκοσι ἄνδρες, τὰ ὀπίσθια αὐτῶν πρὸς τὸν ναὸν τοῦ κυρίου καὶ τὰ πρόσωπα αὐτῶν ἀπέναντι, καὶ οὗτοι προσκυνοῦσι τῷ ἡλίῳ... Ma quel che dice qui Giuseppe degli Esseni non contiene nulla che indichi un tal culto. (Anche εἰς αὐτὸν φθέγγονται πατρίους τινὰς προσευχάς potrebbe tradursi: « pronuncian rivolti a lui (al sole) certe preghiere tradizionali », meglio che « offrono a lui »).

In ogni caso, si vede che il Sole era riverito particolarmente dalla sètta; e qui taluno trova qualche corrispondenza, sia pur vaga e generica, nelle usanze di Qumrân (calendario solare, seppellimento dei corpi con la testa in direzione del sole). – *R. D. R.*].

[205] Ios. *op. cit.* II 8, 9 (v. *supra*, p. 382 n. 169): gli Esseni nascondono accuratamente le loro evacuazioni col proprio abito, ὡς μὴ τὰς αὐγὰς ὑβρίζοιεν τοῦ θεοῦ. La scappatoia del Ritschl (*Altkath. K.* 196, 1), che sia Gius. ad attribuire agli Esseni questo uso, è piú che arbitraria, e renderebbe inattendibile il piú importante autore che abbiamo come fonte per gli Esseni. Che cosa può aver indotto Gius. a questa invenzione, che cosa può averlo trattenuto dall'indicare nella prescrizione in 5 *Mos.* 13, 12, a lui certo ben nota, il vero motivo del costume esseniano, se in realtà esso non era motivato con l'argomento da lui indicato? L'obiezione del R. che « gli Esseni non possono assolutamente aver considerato il sole come il Dio, cioè Apollo », rivela uno strano malinteso. Crede veramente il R. che Gius. abbia voluto accusare come adoratori di Apollo gli Esseni, dei quali elogia tanto la devozione in occasione delle loro preghiere mattutine? Il θεός è evidentemente il Dio ebraico e i raggi del sole sono αὐγαὶ τοῦ θεοῦ, in quanto emanazione della luce, di cui consta la natura di Dio, o che per lo meno lo circonda (quale Schechinah). – Anche una notizia delle Clementine ebionite conferma le parole di Giuseppe. In *Homil.* XV 7 concl., infatti, dove tra le cose indispensabili della vita è indicato un περιβόλαιον ἕν (*soltanto* un abito,

e che la | luce solare era per loro la visibile emanazione 335 della luce divina. Nello stesso modo immaginavano certamente che anche l'acqua avesse poteri superiori, per cui attribuivano appunto ai loro bagni un'efficacia purificatrice ed espiatoria [206]. E se è lecito trarre argomenti per analogia dai loro successori cristiani, essi invocavano, nelle affermazioni solenni, la testimonianza delle parti dell'universo in una maniera che non ha l'eguale nella religione ebraica, mentre rammenta invece le formule del giuramento in uso presso gli Ellèni [207]. |

---

come presso gli Esseni; cfr. p. 373 n. 141), sono aggiunte queste parole: γυμνὸν γὰρ ἑστάναι οὐκ ἐφίεται ἕνεκεν τοῦ παντὸς [πάντα] ὁρῶντος οὐρανοῦ. Il cielo dunque, come là il sole, è un essere che non si deve offendere con cose indecenti.

[Anche il Thackeray interpreta male τὰς αὐγὰς τοῦ θεοῦ del luogo citato di Giuseppe, intendendo che il dio sia « the sun». La luce solare era per gli Esseni un effluvio particolarmente splendido della Luce divina: e Giuseppe dicendo τοῦ θεοῦ e non τοῦ ἡλίου tiene a far vedere che essi non adoravano il Sole ma Dio, creatore del Sole come di tutte le cose. – *R. D. R.*].

[206] Per queste abluzioni purificanti che, tra gli usi preferiti ai sacrifici (v. *supra*, p. 376 n. 156), occupano certo il primo posto, cfr. nota 172. Le nostre fonti non parlano dei loro moventi dottrinali, ma la potenza dell'acqua ha grande importanza in tutte le antiche religioni; e se è in sé logica l'argomentazione che il concetto che ne avevano gli Esseni sia stato potenziato allo stesso modo in cui lo fu il valore attribuito a quelle purificazioni, troviamo per di piú negli ebioniti, gli Esseni cristiani, l'affermazione (CLEM. *Homil.* XI 24. Cfr. *Recogn.* VI 8), ὅτι τὰ πάντα τὸ ὕδωρ ποιεῖ, τὸ δὲ ὕδωρ ὑπὸ πνεύματος (che qui indica, come negli stoici, e come l'ebraico רוּחַ, tanto lo spirito che l'aria) κινήσεως τὴν γένεσιν λαμβάνει, τὸ δὲ πνεῦμα ἀπὸ τοῦ τῶν ὅλων θεοῦ τῆν ἀρχὴν ἔχει. EPIPHAN. p. 53 *Ind.* II 10 dice addirittura che gli ebioniti consideravano l'acqua come una divinità. [Per gli accenni all'uso dei bagni presso la sètta di Qumrâm vedi nota finale sugli Esseni. – *R. D. R.*].

[207] Nella Διαμαρτυρία, premessa alle Omilie clementine, che appartiene però indubbiamente ad uno scritto piú antico, piú strettamente giudaizzante (cfr. HILGENFELD *Clement. Recogn. u. Hom.* 26 sgg.), si impone, a chi deve essere messo a parte di quest'opera, il voto del segreto e dell'ubbidienza, prescrivendo due volte (c. 2, 4) l'identica formula: μάρτυρας ἔχοιμι (o διαμαρτύρομαι) οὐρανόν, γῆν, ὕδωρ, ἐν οἷς τὰ πάντα περιέχεται, πρὸς τούτοις δὲ ἅπασιν καὶ τὸν διὰ πάντων διήκοντα ἀέρα, οὗ ἄνευ οὐκ ἀναπνέω. E se

336 *Divinazione.* – Infine dobbiamo menzionare ancora il dono della divinazione attribuito ad alcuni Esseni non solo nell'opinione popolare, ma nella loro stessa convinzione che lo si possa acquistare sia con lo studio degli antichi profeti, sia con la vita santa degli asceti[208].

---

chi giura violasse questo voto (c. 4), ἐχϑρὸν εἴη μοι τὸ πᾶν καὶ ὁ ἐπὶ πάντων διήκων αἰϑήρ, καὶ ὁ ὑπὲρ τὰ ὅλα ϑεός. Dalla scrittura del presunto *Elxai*, il libro religioso degli elchesaiti ebrei-cristiani (di poco posteriore all'inizio del II sec.) Epiphan. *Haer.* 19, p. 40 B riferisce che vi si giura per il sale, per l'acqua, per la terra, il pane, il cielo, l'etere e il vento, o, secondo un'altra formula, per il cielo, l'acqua, i venti, gli angeli, l'olio, il sale, la terra. È certo assai probabile che questi giuramenti siano tenuti nello stile degli antichi giuramenti esseniani; a proposito della diamartiria pseudoclementina, che in c. 5 fa impallidire di spavento i sacerdoti a Gerusalemme, che è rafforzata dal pasto sociale esseniano (pane e sale), non dalla eucarestia cristiana, e che si richiama, in senso schiettamente esseniano (cfr. p. 388), all'ἀγωγὴ Μωϋσέως, dobbiamo anzi supporre che imitasse fedelmente gli ὅρκοι φρικώδεις degli Esseni (Ios. *B. J.* II 8, 7), coi quali si prometteva, come qui, l'obbedienza ai superiori e il piú stretto segreto circa le scritture dell'ordine. Cfr. *Ztschr. f. wiss. Th.* XLII 219. (Hanno caratteri piú peculiari le formule elchesaite: per lo meno, nessun esseno avrebbe giurato per l'olio). Simili invocazioni del cielo, della terra, degli elementi, si cercano però invano nelle antiche scritture ebraiche; tanto piú sono invece frequenti presso i greci. Ad es. già in Omero *Il.* III 276: Ζεῦ πάτερ... ’Ηέλιός ϑ’, ὃς πάντ’ ἐφορᾷς καὶ πάντ’ ἐπακούεις, καὶ Ποταμοὶ καὶ Γαῖα, ibid. XV 36 (*Od.* V 184): ἴστω νῦν τόδε γαῖα καὶ οὐρανὸς εὐρὺς ὕπερϑεν, e, ancor piú simile alla formula della Διαμαρτυρία, in una presunta opera di Pitagora in Diog. VIII 6: οὐ μὰ τὸν ἀέρα, τὸν ἀναπνέω, οὐ μὰ τὸ ὕδωρ, τὸ πίνω, οὐ κατοίσω ψόγον περὶ τοῦ λόγου τοῦδε. (Qualche altra indicazione in art. cit. 221 sg.).

[208] Ios. *B. J.* II 8, 12: εἰσὶ δὲ ἐν αὐτοῖς, οἳ καὶ τὰ μέλλοντα προγινώσκειν ὑπισχνοῦνται, βίβλοις ἱεραῖς καὶ διαφόροις ἁγνείαις καὶ προφητῶν ἀποφϑέγμασιν ἐμπαιδοτριβούμενοι· σπάνιον δὲ εἴ ποτε ἐν ταῖς προαγορεύσεσιν ἀστοχήσουσιν.

[L'espressione διαφόροις ἁγνείαις, interpretata dallo Zeller nel senso di « pratiche ascetiche », viene intesa da chiunque traduca candidamente, come significante appunto « con diverse purificazioni » (Thackeray « with various forms of purification »). Il Dupont-Sommer, per altro (*Les écrits* 45 n. 1), osserva che la frase sta male nel contesto: « que viennent faire ici les " purifications " entre les " livres saints " et les " sentences des prophètes "? ». Egli propone una nuova esegesi fondata su una correzione del testo: si legga ἁγίαις

Giuseppe conosce parecchi casi di questa meravigliosa preveggenza che non abbandonava quasi mai, a quanto egli assicura, i profeti esseni[209], e nell'essenismo cristiano delle omelie clementine l'onnisciente « profeta della verità » costituisce l'ideale di ogni perfezione religiosa[210]. |

Origine degli Esseni: loro prima comparsa. – L'origine 337
delle loro dottrine e istituzioni si perdeva, secondo gli Esseni, nella notte dei tempi. Quand'anche le migliaia di secoli, durante i quali, secondo Plinio, sarebbe esistito questo « popolo meraviglioso »[211], siano una grande esagerazione della genuina tradizione essenica circa

---

invece di ἁγνείαις e si interpreti διαφόροις nel senso di « scritti » (giusta l'uso di qualche testo), e quindi s'intenda: « libri santi ». Per me questa sforzata emendazione non è affatto necessaria o giustificata, a parte la difficoltà di dare a διάφορον il senso di « scritto ». Si tratta qui proprio di « purificazioni », cioè di pratiche ascetiche che gli Esseni facevano per prepararsi a « profetare ». Io intenderei che gli Esseni, per far predizioni, si esercitavano nella lettura dei libri sacri, in riti purificatori semimagici, e infine nella interpretazione dei Profeti del Vecchio Testamento.

Giuseppe ricorda tre predizioni esseniche, una di Giuda che predisse l'uccisione di Antigono (*B. J.* I 78-80), l'altra di Simone, che spiegò rettamente un sogno di Archelao, la terza di Menahem (*Ant.* XIII 311). Si noti che dall'episodio di Simone si vede chiaramente che vi erano Esseni tenuti in conto proprio di indovini professionali, come i « Caldei ». Dopo il sogno delle spighe Archelao μεταπεμψάμενος ... τοὺς μάντεις καὶ τῶν Χαλδαίων τινὰς ἐπυνϑάνετο, τί σημαίνειν δοκοῖεν. ἄλλων δ' ἄλλως ἐξηγουμένων Σίμων τις 'Εσσαῖος τὸ γένος ἔφη... – *R. D. R.*].

[209] V. nota prec. e p. 364 n. 119.

[210] Cfr. soprattutto *Homil.* III 11-15. I buoni sentimenti si ottengono soltanto dal προφήτης ἀληϑείας· προφήτης δὲ ἀληϑής ἐστιν ὁ πάντα πάντοτε εἰδώς, ἔτι δὲ καὶ τὰς πάντων ἐννοίας, ἀναμάρτητος ecc. προφήτης γὰρ ὢν ἄπταιστος ἀπείρῳ ψυχῆς ὀφϑαλμῷ πάντα κατοπτεύων ἐπίσταται λανϑάνων. Egli non ha bisogno di aiuti esteriori, né predice solo in singoli momenti di ispirazione, quando lo spirito giunge su di lui, ma προφήτης ὢν ἐμφύτῳ καὶ ἀεννάῳ πνεύματι πάντα πάντοτε ἐπιστάμενος.

[211] *Nat. Hist.* V 17, 73 (dopo quanto è riportato a p. 371 n. 139): *per saeculorum millia (incredibile dictu) gens aeterna est, in qua nemo nascitur.*

l'origine della sètta, abbiamo però tutte le ragioni di far risalire a quella tradizione non ancora adulterata le notizie dateci da Eusebio[212]: che il popolo ebraico si suddivise in due classi; Mosè avrebbe obbligato una di queste ad adempiere alla lettera i precetti della legge, e dispensato l'altra, quella dei piú perfetti, dal far ciò, affidandole invece lo studio del piú profondo significato delle Scritture. Questa parte degli ebrei sarebbe costituita da quei « filosofi giudei », dei quali Giuseppe, Filone e molti altri hanno dato notizie. Di queste notizie, Eusebio ne riporta (nel successivo cap. 11) una sola, desumendola tale e quale dall'*Apologia degli Ebrei* di Filone. Si potrà dunque supporre con quasi assoluta sicurezza che anche le asserzioni riguardanti Mosè e gli Esseni, a cui abbiamo or ora accennato, provengano a Eusebio dalla medesima opera di Filone, e che a sua volta Filone le abbia tratte dall'originaria tradizione essenica. E se su quest'ultimo punto rimanesse ancora qualche dubbio, dovrebbe dissolversi di fronte alla testimonianza secondo la quale gli Esseni cristiani, gli Ebioniti, facevano risalire la loro origine a Mosè e ai settanta anziani da lui prescelti perché conservassero i segreti della sua dottrina[213]. |

---

[212] Nel passo da *pr. ev.* VIII 10, 10, riportato a p. 387.

[213] Nelle *Om. clem.* PIETRO, *epist. ad Jac.* c. 1, prega Giacomo di comunicare le sue prediche soltanto a chi ne sia ritenuto degno dopo attento esame, κατὰ τὴν Μωϋσέως ἀγωγὴν παραδοῦναι, καθ' ἣν τοῖς ἑβδομήκοντα παρέδωκε τοῖς τὴν καθέδραν αὐτοῦ παρειληφόσιν· ἵνα οὕτως τὰς πίστεις φυλάξωσιν καὶ πανταχῇ τὸν τῆς ἀληθείας κανόνα παραδῶσιν, ἑρμηνεύοντες τὰ πάντα (tutta la teologia ebraica vuole essere infatti semplicemente interpretazione della Scrittura) πρὸς τὴν παράδοσιν ἡμῶν ecc. Cosí si sarebbe mantenuta presso gli ebrei l'unità della dottrina: ἵνα τὸ ὅμοιον (continua c. 2) καὶ παρ' ἡμῖν γένηται τοῖς ἑβδομήκοντα, e Giacomo deve propagare l'opera di Pietro μετὰ τοῦ ὁμοίου τῆς ἀγωγῆς μυστηρίου. Giacomo, *Contest.* c. 1, prescrive anche che chi vuol ricevere la scrittura, sia condotto κατὰ τὴν Μωϋσέως ἀγωγὴν ad un'acqua corrente, e lì sia obbligato con la formula riportata alla nota 207; κατὰ τὴν Μωϋσέως ἀγωγήν significa qui: « secondo il rito esseno ».

Naturalmente questa leggenda essena non può passare per testimonianza storica; essa è invece, in tutto e per tutto, un'evidente invenzione della sètta, allo scopo di giustificare le sue divergenze dalla legge mosaica e dal concetto che ne avevano generalmente gli ebrei, concetto determinato dall'interpretazione dei Farisei. La giustificazione che di quelle divergenze davano gli Esseni consisteva nell'affermare che Mosè in persona le aveva ordinate a coloro che erano capaci di una forma piú spirituale di devozione. Tuttavia, l'opinione che la sètta degli Esseni sia sorta soltanto verso la metà del II secolo a. C. è errata in senso opposto: le attribuisce un'origine troppo recente. Giuseppe dice, è vero, che ai tempi del maccabeo Gionata, morto nel 143 a. C., esistevano tra gli ebrei i tre partiti dei Farisei, dei Sadducei e degli Esseni[214]. Ma non dice che siano sorti tutti soltanto in quel tempo; anzi, siccome gli Esseni stessi si attribuivano un'età molto piú antica e Filone presta fede a questa notizia, è lecito chiedersi se Giuseppe l'abbia contestata o condivisa, o se non si sia fatto alcun concetto preciso circa l'origine della sètta. In ogni caso, noi troviamo tracce della sua esistenza molto piú in là della metà del II secolo. L'Ecclesiaste (vedi sopra, p. 354 sg.) dice: « Una medesima sorte tocca al giusto e all'empio, al buono e puro e all'immondo, a chi sacrifica e a chi non sacrifica; quale è il buono, tale è il peccatore; tale chi giura, quale chi rifugge dal giurare» (9,2). 338
L'autore di questo libro sa | dunque di persone che si 339
distinguono dalla moltitudine dei loro connazionali ebrei per due essenziali peculiarità del partito esseno, la condanna dei sacrifici cruenti e del giuramento; e queste persone non possono essere state pochissime (perché l'autore non avrebbe avuto motivo di rammen-

---

[214] *Ant.* XIII 5, 9: κατὰ δὲ τὸν χρόνον τοῦτον τρεῖς αἱρέσεις τῶν Ἰουδαίων ἦσαν.

tarle) né possono essere state un fenomeno del tutto nuovo (perché l'esperienza gli doveva aver già insegnato che non c'era alcuna diversità tra la sorte loro e quella di tutti gli altri)[215]. Il medesimo autore menziona però anche una terza dottrina che sappiamo essere essena, quando si chiede nel c. 3,21: « Chi sa se lo spirito dei figli degli uomini salga in alto e quello delle bestie scenda a basso sotterra? »[216]. Fra tutte le sètte ebraiche di quel tempo gli Esseni sono gli unici che abbiano supposto l'elevazione al cielo dell'anima libera dal corpo, mentre la credenza piú antica, professata dai Sadducei, la faceva discendere nello Sceòl, e per tramite dei Farisei la dottrina della resurrezione si diffuse durante i due ultimi secoli a. C. presso la stragrande maggioranza del popolo ebraico. Ora, proprio quell'articolo di fede aveva la massima importanza per gli Esseni e per il successo della loro causa[217]. L'Ecclesiaste conosce dunque già alcune tra le sentenze piú importanti della fede e della vita degli Esseni, e precisamente quelle che, fra
340 tutti i loro connazionali palestinesi, | sono professate soltanto da loro[218]. Come sarebbe possibile ciò se la sètta, il cui carattere particolare si rivela in esse, non fosse sorta in Palestina prima dell'Ecclesiaste, dunque

---

[215] Si potrebbe riferire anche l'antitesi di puri e impuri (טָהוֹר e טָמֵא) a quella fra consacrati e non consacrati. Come infatti quelli solevano considerarsi particolarmente come i κεκαθαρμένοι, cosí una tale qualifica si addiceva particolarmente agli Esseni, coi loro continui bagni lustrali. Per impuri si possono però intendere anche coloro che, a contatto del mondo greco, non osservavano le norme prescritte della purezza sacrale.

[216] Si è visto a p. 358 n. 114 come stiano le cose a questo riguardo, nel *Koh.* 12, 7.

[217] Cfr. p. 390 sgg., dove nelle parole di Gius., cit. a p. 390 n. 193, vanno considerati soprattutto l'ἔρρωται e l'ἄφυκτον δέλεαρ.

[218] Minor importanza ha il fatto che in *Koh.* 7, 28 sia espressa un'opinione sulle donne che concorda perfettamente con quella degli Esseni (v. *supra*, p. 389 n. 191); l'autore, che la dà per sua, potrebbe averla infatti concepita anche indipendentemente dall'essenismo.

prima della fine del terzo secolo, e non avesse raccolto abbastanza aderenti per attirare l'attenzione di un osservatore cosí immerso nella propria meditazione come l'autore di quel libro dell'Antico Testamento?[219].

Origine non puramente ebraica degli Esseni. – Ma come ci spiegheremo il sorgere di questa sètta nel popolo ebraico e nell'epoca in cui lo incontriamo per la prima volta? È sorta da un'evoluzione interna dell'ebraismo, derivando da altre parti soltanto particolari di secondaria importanza, o la sua origine fu condizionata fin da principio dall'influsso di elementi forestieri sulla cultura nazionale degli ebrei palestinesi? E se è vero questo secondo caso, quali furono questi elementi, quale contributo hanno recato alla formazione della sètta, e come dovremo definire il rapporto tra di essi e la loro base nazionale ebraica?

Se diamo ascolto anzitutto a coloro che considerano l'essenismo come una tendenza di origine puramente ebraica, vedremo che alcuni di loro ne parlano semplicemente come di una forma | particolare della religiosità 341
ebraica, mentre altri prendono piú precisamente le mosse dalle istituzioni nazionali del sacerdozio e del profetismo. Tra i primi c'è Ewald e la maggioranza degli studiosi ebrei degli ultimi tempi; tra i secondi Ritschl

---

[219] E qui si spiega anche la notizia di PHILO, *Qu. omn. pr.* § 13 (878 H. 459 M.), che perfino i tiranni piú crudeli fra i dominatori della Palestina lasciarono indisturbati gli Esseni. Se questi fossero soltanto postmaccabei, si potrebbe riferire la notizia solamente ad Alessandro Janneo che perseguí crudelmente i Farisei suoi avversari, e ad Erode il grande, di cui è nota la predilezione per gli Esseni che egli, pur prescindendo da ogni motivo personale, aveva tutte le ragioni per preferire ai pericolosi Farisei. Ma la notizia appare piú appropriata se gli Esseni avevano già superato la persecuzione religiosa di Epifane, col quale dovevano avere minori motivi di conflitto anche solo per la loro astensione dal tempio e dai sacrifici, e questi si accorgeva appena dei loro romitori nella regione, seppure non si aspettava un appoggio da loro per la ellenizzazione degli ebrei.

e, per un certo tempo, anche Hilgenfeld. Ma nessuna di queste spiegazioni dà un'idea soddisfacente dell'origine e del carattere dell'essenismo. La prima ritiene che gli Esseni siano discendenti di quel partito di ebrei palestinesi che, durante la dominazione dei Seleucidi, si sforzò, nella lotta contro l'ellenismo invadente, di mantenere pura la fede e la vita nazionale e di osservare rigidamente la legge mosaica e le tradizioni fondate sulla sua autorità, di quel medesimo partito, cioè, donde sorse in seguito il farisaismo; e ritiene che essi siano appunto i cosí detti *hasidim* (i «pii»)[220]. Secondo l'Ewald[221] gli adepti di questa tendenza, ai quali ripugnavano le esteriorità e lo spirito autoritario del fariseismo, si sarebbero ritirati dalla società perché empia e corrotta, per dedicarsi a una vita santa in comunità piú piccole; e costoro sarebbero stati appunto gli Esseni. Secondo altri l'essenismo sarebbe sorto, invece, da un'esagerazione dei princípi farisei circa la purità levitica[222]. Tutte e due le parti si trovano però d'accordo nell'affermare che, nelle sue linee essenziali, la dottrina essenica abbia il suo fondamento nell'ebraismo rigido e ossequente alle leggi e si debba spiegare soltanto con questo, senza il contributo di influssi estranei; e tutte e due lo riconnettono all'antica
342 ascesi ebraica, il Nazareismo. Ora, è certamente | fuor di dubbio che gli Esseni traggono la loro dottrina esclusivamente dalle Sacre Scritture del loro popolo e che

---

[220] Per questo partito, sul quale abbiamo purtroppo notizie assai incomplete, v. EWALD, *Gesch. d. V. Isr.* III 322; GRAETZ, *Gesch. d. Jud.* III 6 sgg.; JOST, *Gesch. d. Judenth.* I 198; HERZFELD, *Gesch. d. V. Jisr.* II 357; HITZIG, *Gesch. d. V. Isr.* II 426 sgg. (che però ammette la presenza di qualche elemento siriaco e neopitagorico nell'essenismo); LUCIUS, *Essenismus*, 91 sg.; SCHÜRER, *Gesch. d. jüd. V.* II 404.

[221] *Op. cit.* 419 sg. Contro di lui RITSCHL in *Theol. Jahrb.* XIV, 319 sg.

[222] FRÄNKEL, GRAETZ e JOST nelle opere indicate a p. 361 n.

non volevano essere altro che autentici ebrei[223]. Ma anche Filone e tutta la scuola ebraico-alessandrina avanzano la medesima pretesa, per quanto sia evidente la loro dipendenza dal pensiero greco; né agiscono del resto altrimenti le sètte cristiane. È altresí innegabile che l'essenismo non poteva sorgere, con queste sue particolarità, se non su suolo ebraico, e che dovremo cercare le cause della sua origine nell'evoluzione storica dell'ebraismo; ma il problema è appunto questo, se esse siano ínsite esclusivamente nella sua evoluzione interiore o se piuttosto l'essenismo sia sorto, come altri fenomeni simili, dal contatto tra lo spirito ebraico e una mentalità diversa e dal bisogno di conciliarli e completarli a vicenda. Per dimostrare la prima ipotesi non basta però trovare una parziale affinità tra lo spirito degli Esseni e quello puramente ebraico, e confrontare l'ascesi degli Esseni col Nazareismo, la loro interpretazione delle Scritture con quella contemporanea dei rabbini, i loro princípi morali con le sentenze dell'Antico Testamento; cosí infatti si rivelerebbero gli elementi ebraici dell'essenismo, ma non la sua origine puramente ebraica[224]. Bisognerebbe invece rendere plausibile il fatto che, accanto ai suoi elementi genericamente ebraici, derivino dall'ebraismo anche i caratteri peculiari della dottrina essenica. Questo, però, non si riesce a dimostrare. La zelante devozione alla legge ebraica non poteva portare da sola a condannare i sacrifici cruenti (cioè uno degli elementi essenziali del culto nazionale) e una gran quan-

---

[223] Cfr. p. 374.

[224] Per la prova che si vuole dare servono ancor meno i passi di opere che possono essere a loro volta influenzate dall'essenismo, o che lo sono effettivamente, come il libro di Enoch e altre produzioni degli ultimi due secoli prima della distruzione di Gerusalemme; è questo un punto a cui LUCIUS, *Essen.* 69 sgg., dà troppo poca importanza.

tità di precisi ordinamenti della legge[225]. Gli Esseni non
343 possono aver seguito la tradizione ebraica | quando consideravano come una cosa impura l'olio con cui erano unti sacerdoti e re, o quando, in stridente contrasto col pensiero dell'Antico Testamento che annette tutte le prerogative del popolo di Dio, dei suoi sacerdoti e dei suoi re all'origine familiare e riconosce la piú bella ricompensa della devozione in una prole numerosa, ripudiavano il matrimonio e davano il massimo peso alla verginità. Sulla legge e sulla consuetudine ebraica non si fondano né il divieto della schiavitú né quello del giuramento; il monoteismo ebraico non poteva arrivare a quel modo di concepire il Sole e gli elementi che aveva per gli Esseni la massima importanza, come indica il loro giuramento di ammissione, e che rammenta cosí chiaramente le rappresentazioni delle religioni naturalistiche[226]. Il dogma ebraico non conosce né le Isole dei Beati, né la fede nella preesistenza e nella vita dell'anima libera dal corpo dopo la morte, a cui tanto tenevano gli Esseni, né tutti gli altri aspetti del loro dualismo metafisico[227]; e quantunque l'interpretazione allegorica delle Scritture non fosse ignota alla teologia degli ebrei di Palestina, non incontriamo tuttavia una sua applicazione generale come quella accertata per gli Esseni[228], in quell'epoca, se non là dove elementi extra-

---

[225] L'ipotesi però (Hitzig, *l. cit.*) che abbiano tralasciato i sacrifici perché era loro vietato l'accesso alla città santa (piú precisamente: al tempio), e non abbiano mangiato carne perché credevano di dover negare anche a sé stessi ciò che non potevano offrire a Dio, contraddice 1) alle parole di Gius. (v. *supra*, p. 376) secondo il quale al contrario piuttosto erano esclusi dal tempio appunto perché non offrivano sacrifici, e 2) non spiega affatto la loro esclusione dal tempio.

[226] Cfr. p. 393 sg., 111; *Ztschr. f. wiss. Th.* XLII 217-225. Troviamo la preghiera al sole nascente già in Plat. *Symp.* 220 D nel noto racconto degli eventi prima di Potidea.

[227] Su ciò p. 389.

[228] Cfr. p. 386 sgg.

ebraici, e piú precisamente ellenici, hanno incominciato a penetrare nel pensiero ebraico. Chi propugnava l'ebraismo autentico non avrebbe mai potuto affermare, come gli Esseni[229], che la legge impegnasse nel suo significato letterale | solo le grandi masse, e non coloro che avessero 344
penetrato piú profondamente il suo significato. Già da questi tratti sembra dunque molto inverosimile che l'essenismo si sia evoluto dall'ebraismo senza che vi abbiano avuto parte essenziale altre influenze; e appare esclusa anche l'ipotesi che, puramente ebraico nel suo indirizzo fondamentale, abbia accolto elementi forestieri soltanto in séguito e soltanto in singoli punti. Esso presuppone ovviamente, come abbiamo già detto, la fede e la legge del popolo eletto, cui gli Esseni tributavano la massima venerazione e in cui riconoscevano, come tutti gli ebrei (anche gli alessandrini), la norma intangibile della dottrina e della vita. Ma i suoi caratteri speciali, ciò che li rende Esseni, cioè un gruppo speciale, diverso dagli altri fedeli della religione mosaica, non può essere derivato dall'ebraismo; e se uno dei piú illustri conoscitori dell'ebraismo precristiano e della sua letteratura crede[230] che gran parte dell'essenismo si possa spiegare coi suoi fondamenti farisaico-giudaici e che l'essenismo sia semplicemente un farisaismo estremizzato, gli dovremo opporre la profonda antitesi che esiste tra questi due indirizzi nella loro intima essenza. Certo tutti e due sono cresciuti, in quanto forme originali delle pratiche religiose ebraiche, da una radice co-

---

[229] V. *supra* p. 398.

[230] SCHÜRER, *Gesch. d. jüd. V.* II 576 sg. (con gli studiosi ebrei nominati alla nota 222), il quale finisce tuttavia per ritenere probabile (p. 584) che l'essenismo « sia un distacco dal suolo dell'ebraismo vero e proprio, avvenuto circa nel II sec. (su ciò p. 399 sg.) sotto influsso greco, per la realizzazione di un ideale di vita affine al pitagorismo, ma conservando la base ebraica»; lo SCHÜRER però non intende escludere la possibilità di influssi parsici.

mune. L'esigenza che hanno in comune è, inoltre, l'aspirazione ad una santità e giustizia che sorpassino la media dei loro confratelli: come i « compagni » (*haberím*) Farisei 345 si credevano infinitamente superiori | al volgo[231], cosí anche gli Esseni (cfr. p. 398) si consideravano « la classe dei perfetti », i « puri », ed evitavano di venire a contatto e di sedere a mensa con altri con la stessa cura con cui l'ebreo comune evitava i pagani. Ma essi cercavano di ottenere questa superiorità per vie diverse; i Farisei (discendenti della stirpe contro la cui ortodossia era fallito il tentativo di forzata ellenizzazione sotto i Seleucidi), mediante il piú rigido e letterale adempimento della legge e di tutte le disposizioni che l'acume degli Scribi ne sapeva derivare; gli Esseni (la cui origine precede il conflitto tra ebrei e greci), mediante una devozione altrettanto schiava delle tradizioni del loro partito quanto quella dei Farisei era schiava della legge e dei suoi commentatori e in gara con questa nel dare troppo peso alle esteriorità religiose; una devozione, però, quella degli Esseni, che, nella coscienza del valore personale e della superiore santità che essa conferisce ai suoi fedeli, non si lega alla lettera della legge ed elimina apertamente parecchie delle sue principali disposizioni, perché impegnative soltanto per il volgo. Quanto abbiamo detto testé circa il rapporto tra l'essenismo e la devozione ebraica alla legge vale tanto piú per la sua relazione col farisaismo: per quanto abbiano molti tratti comuni dovuti alla loro comune origine ebraica, i loro caratteri fondamentali sono troppo antitetici perché sia possibile considerare uno di loro come una semplice propaggine o diramazione dell'altro.

Queste difficoltà non sono superate neanche dalle ipotesi del Ritschl e dello Hilgenfeld, per quanto essi abbiano del resto riconosciuto giustamente che la devozione ebraica poté evolversi e diventare essenismo soltanto per l'influsso di cause particolari e con parziale modificazione del suo carattere originale.

---

[231] « Il popolo del paese » (Am Haarez).

Contro la tesi di Ritschl. – Il Ritschl[232] crede di aver trovato la chiave per comprendere | l'essenismo formu- 346
lando l'ipotesi che gli Esseni abbiano voluto essere un'associazione di sacerdoti, ai cui membri spetterebbe la dignità sacerdotale indipendentemente dalla loro origine familiare; l'essenismo sarebbe il tentativo di realizzare l'idea del sacerdozio universale (*Exod.* 19,6). Ma che proprio questo sia stato l'intento fondamentale dell'essenismo, non si può dimostrare, né si possono spiegare con questo presupposto alcune delle piú significative peculiarità della sètta. È vero che gli Esseni consideravano i loro sacri conviti come banchetti sacrificali; ma il Ritschl ne argomenta a torto che, per amore del loro carattere sacerdotale, essi abbiano voluto nutrirsi soltanto di cibi offerti in sacrificio[233]; senza dire che non era affatto conforme al carattere dei sacerdoti ebrei limitarsi ai cibi del sacrificio. Nelle loro assemblee rituali indossavano abiti di lino, come erano prescritti anche ai sacerdoti ebrei per certi atti ufficiali; ma ciò non vuol dire che intendessero in tal modo definirsi sacerdoti, tanto piú che i piú svariati popoli considerano la tela di lino come una stoffa piú pura e la preferiscono alle altre non solo per gli abiti sacerdotali, ma anche per quelli dei morti e degli asceti[234]. E nemmeno nei bagni lustrali degli Esseni possiamo trovare un accenno al loro carattere sacerdotale. Anzi, tutto quanto sappiamo degli Esseni dimostra che non la santità del sacerdote, ma quella dell'asceta è l'ideale che informava

---

[232] *Theol. Jahrb.* XIV 322 sgg.; *Entst. d. altkath. Kirche*, 179 sgg.

[233] Cfr. p. 377 n. 161; *Th. Jahrb.* XV 413 sg.

[234] *Th. Jahrb.* XV 416 e *supra*, pp. 104 n. 239; 114 n. 273; Parte I vol. II, p. 406 n. 2.

il loro particolare tenore di vita; non si trattava per loro di assumere di fronte ad altri la posizione di sacerdoti, di mediatori dei loro rapporti con Dio, ma, in ultima analisi, semplicemente di mettersi essi stessi nel giusto 347 rapporto con la divinità[235]. Se gli Esseni avessero | voluto essere un'associazione sacerdotale, avrebbero dovuto procurarsi anzitutto una comunità che li riconoscesse come sacerdoti, avrebbero dovuto farsi una posizione autorevole nel popolo e assumere la direzione dei suoi affari religiosi invece di ritirarsi nella solitudine; e se avessero avuto davanti agli occhi, per l'istituzione del loro ordine, l'esempio del sacerdozio ebraico, non avrebbero ripudiato i sacrifici cruenti, uno dei capisaldi del culto nazionale, né il matrimonio, considerato come la condizione fondamentale del sacerdozio ebraico, legato alla discendenza da Aronne, né avrebbero evitato l'olio nelle cerimonie religiose come una contaminazione[236]: per non ripetere o anticipare qui le altre prove

---

[235] Ho fatto notare questa differenza già in *Th. Jahrb.* XV 415; il RITSCHL, *Altkath. K.* 179, 183^2, non accetta la mia osservazione dicendo che nell'*Ant. Test.* il concetto di sacerdote non era quello di mediatore, ma di santo, di eletto da Dio. Altri saranno forse d'opinione diversa; ma questo non ha per noi importanza; non si tratta di sapere che cosa abbia significato in origine la parola כֹּהֵן (sacerdote), ma quale fosse tra gli ebrei dopo l'esilio la funzione e l'importanza del sacerdozio; se gli Esseni volevano essere sacerdoti, non potevano volere essere altro che ciò che al loro tempo si intendeva per sacerdote.

[236] Cfr. *Th. Jahrb.* XV 417 sg. Quanto osserva il RITSCHL, *Altkath. K.* 185^2 sgg. (cfr. *Th. Jahrb.* XIV 318 sgg.) per superare questa obiezione, prova semplicemente l'imbarazzo in cui essa lo pone. Gli Esseni, dice, si sono astenuti dal culto nel tempio, amministrato dai sacerdoti leviti, perché consideravano sufficiente e migliore il proprio culto sacerdotale, e siccome intendevano nutrirsi soltanto di cibi sacrificati, e sacrifici cruenti potevano esser offerti solo nel tempio, rinunciarono logicamente a nutrirsi di carne. Ma, come si è mostrato a p. 377 n. 161, non è vero che volessero e potessero nutrirsi solo di cibi sacrificati; se avessero seguito realmente questo principio, volendo legarsi alla legge mosaica con tanta precisione, come reputa il RITSCHL, avrebbero dovuto rinunciare a

dell'origine | extra-ebraica delle loro piú evidenti parti- 348
colarità. Ma | essi erano tanto lontani dal pensiero di un 349

---

qualunque cibo, e non solo alla carne, poiché fuori dal tempio non si potevano offrire né sacrifici cruenti né incruenti; se d'altra parte facevano passare gli altri cibi per cibi sacrificati, solo che fossero consacrati con la preghiera, non si comprende perché ciò non dovesse valere anche per la carne. Non si può credere poi che abbiano considerato il proprio culto migliore di quello nel tempio e nello stesso tempo abbiano ritenuto il tempio l'unico posto in cui si potesse sacrificare a Dio. E se Ios. *Ant.* XVIII 1, 5 dice: ϑυσίας οὐκ ἐπιτελοῦσι διαφορότητι ἁγνειῶν, ἃς νομίζοιεν, ciò non dimostra nulla; si domanda appunto perché abbiano preferito i propri riti ai sacrifici pubblici. Coll'ipotesi del Ritschl non si riesce a spiegare il divieto dei sacrifici cruenti e dell'alimentazione di carne. D'altra parte non è esatto che, se gli Esseni (come dice il R. p. 187) avessero motivato la loro astensione dai sacrifici cruenti e dall'alimentazione di carne con la persuasione che la vita animale sia impura (cosa che io, del resto, non affermo; mi sembra piú probabile che abbiano considerato illecita l'uccisione di animali innocui), avrebbero dovuto evitare il tempio di Gerusalemme come sede di ogni impurità. Può anche darsi che abbiano venerato il tempio come luogo sacro e fondazione divina, e reputato i sacrifici cruenti un abuso sorto piú tardi (o anche, dopo quanto abbiamo detto a p. 388, un'istituzione destinata alle grandi masse del popolo). Gli Ebioniti hanno esattamente gli stessi rapporti col tempio: essi dichiarano che i sacrifici sono il maggior peccato del popolo, la loro abolizione il compito principale di Cristo, l'alimento animale empio e contro natura (Epiph. *Haer.* 30, 6. Clement. *Homil.* III 45. 52. VIII 15. 19, cfr. *Recogn.* I 36 sgg. 64), ma il tempio rimane per essi luogo sacro (Clement. *Homil.* II 17. 22), e lo stesso Giacomo, che si astiene da ogni cibo animale (e quindi anche dai sacrifici di animali), vi prega tutti i giorni (Heges. in Eus. *H. e.* II 23, 5 sg.). – A proposito dell'olio per le unzioni il R. suppone che gli Esseni ne abbiano fatto a meno per opporsi al sacerdozio levitico che era tramandato per unzione. Ma egli stesso non può fare a meno di confessare che questa ipotesi presenta qualche difficoltà; difficoltà invero tanto grande da rendere inammissibile l'ipotesi stessa. Gli Esseni infatti non tralasciavano soltanto l'unzione dei loro sacerdoti perché non competesse loro, o non ne avessero bisogno, ma avevano orrore dell'olio come sostanza il cui contatto rende impuri (cfr. p. 382 n. 168). Come sarebbe stato possibile ciò, se la loro idea della purezza derivava dal sacerdozio ebraico, per il quale l'unzione aveva la massima importanza come segno della consacrazione e dei doni divini? Per quanto riguarda infine il celibato, il R. (sul quale v. anche p. 379 n. 164) non trova altra via che l'ipotesi che la legge *Levit.* 15, 18 sia stata ben sacerdozio universale, competente a ogni membro del loro ordine come tale, che possedevano invece i loro propri sacerdoti eletti, perché i sacri cibi non potevano essere preparati né consumati senza la preghiera del sacerdote [237]. Le caratteristiche degli Esseni di cui abbiamo notizia non solo non appoggiano l'ipotesi del Ritschl, ma sono inconciliabili con essa; anche ammettendo che l'idea della santità sacerdotale abbia avuto qualche influenza sulla formazione dei riti essenici [238], non si può tuttavia far derivare l'essenismo nel suo complesso dalla imitazione di una istituzione coi princípi della quale è in contrasto per molti aspetti.

La prima ipotesi di Hilgenfeld. – Anche l'opinione sostenuta in un primo tempo da Hilgenfeld [239] ha tanti lati deboli, che egli stesso non poté mantenerla a lungo. L'essenismo sarebbe una forma dell'apocalittica ebraica: il suo ultimo fine sarebbe stato l'illuminazione profetica;

---

presto fraintesa, e si sia creduto che essa dichiarasse impuro il coito matrimoniale in genere, e che, in seguito a questo malinteso, gli Esseni abbiano trovato nel matrimonio un impedimento alla loro purezza sacerdotale. Ma egli ha dimenticato che, secondo le sue stesse premesse, gli Esseni imitarono le loro istituzioni dal sacerdozio *ebraico*, basato sulla discendenza e quindi sul matrimonio, e che sarebbe un caso unico nella storia quello di una sètta religiosa che, senza piú profondi motivi, per amore di un passo piú che dubbio delle Scritture, si sia decisa ad una negazione cosí radicale, non solo delle altre, precise affermazioni delle Scritture, ma anche del costume, del pensiero, dell'organizzazione religiosa di tutto il suo popolo. O dobbiamo forse far derivare anche il celibato dei preti cattolici dal fraintendimento di qualche passo biblico?

[237] Ios. *Ant.* XVIII 1, 5. *B. J.* II 8, 5; cfr. pp. 367 n. 126, 377 n. 161.

[238] Si potrebbe riscontrare una di queste tracce (col Ritschl *Altkath. K.* 184) nell'astensione dal vino; ma, cercando un carattere ebraico, si potrebbe pensare al nasireato. Ma anche per questo particolare è piú probabile l'esempio del neopitagorismo, poiché in questo trovano corrispondenza anche le altre particolarità degli Esseni connesse ad esso.

[239] *Jud. Apokalyptik* 245 sgg. Lo segue Überweg, *Grundr. d. Gesch. d. Phil.* I 270.

il mezzo con cui si voleva prepararvisi e raggiungerla, l'ascesi; le particolarità della vita ascetica e la stretta coesione della scuola apocalittica avrebbero portato all'isolamento e alla vita in comune degli Esseni, quanto piú corrotto appariva loro il presente in confronto dell'avvenire cui era rivolto il loro sguardo profetico. A questa concezione si oppone però già il fatto che non si trova negli Esseni alcuna traccia sicura di aspettazione messianica, mentre proprio questa aspettazione | co- 350
stituisce il nucleo essenziale, anzi l'unico, di ogni profezia apocalittica. Nessuna delle notizie che abbiamo ne fa cenno, nessuno degli usi, delle istituzioni, dei riti degli Esseni ne offre un indizio, né è motivato dalla visione del futuro tempo messianico. Anche le profezie esseniche, di cui si racconta [240], si riferiscono a tutt'altre cose [241]. Come sarebbe possibile ciò, se tutto l'essenismo non fosse altro che una preparazione al tempo messianico, se ogni sua parte tendesse alla profezia apocalittica, cioè messianica? Ma quand'anche si volesse renderne responsabile la frammentarietà delle notizie tramandate e ammettere un'apocalissi essenica [242], per la quale ci si potrebbe forse richiamare al libro di Enoch [243], il dono della divinazione è pur sempre ascritto soltanto a singoli Esseni come una qualità straordinaria [244]; le nostre fonti, a quanto pare, non sanno nulla del fatto

---

[240] V. *supra*, p. 364 n. 119.

[241] HILGENFELD p. 256 osserva che gli avvenimenti che sarebbero stati predetti dagli Esseni sono in rapporti molto stretti col destino degli ebrei, in quanto riguardano i prìncipi ebrei e le loro famiglie. Ma non perciò diventano parti della profezia apocalittica. Lo sarebbero soltanto qualora fossero messi in qualche relazione con la mèta ultima della storia giudaica, col regno messianico.

[242] Il che significherebbe, comunque, solo che gli Esseni condividevano le attese messianiche del loro popolo e che alcuni di loro le espressero in forma apocalittica, non che tutto l'essenismo sia apocalittico.

[243] Cfr. nota 245 e p. 392 n. 198.

[244] Cfr. pp. 364 n. 119; 396 sg.

che tutto il movimento essenico volesse essere una scuola di profeti e che tutta la vita degli Esseni avesse soltanto lo scopo di renderli idonei a ricevere rivelazioni superiori. Ma neanche da questo punto di vista si riesce a comprendere il carattere particolare della sètta. La rinuncia ai piaceri dei sensi potrà essere stata considerata una preparazione all'illuminazione profetica[245], come era 351 tradizionale ogni qual volta ci si dedicasse | con costanza a pratiche religiose[246], e come si spiega facilmente; ma di qui è ben lungo il passo fino alla condanna assoluta

---

[245] Hilgenfeld p. 253 si richiama per ciò a *Dan.* 1, 7 sg. 10, 2 sg. Ma nessuno di questi passi è probante: nel primo Daniele e i suoi amici si astengono dal cibo e dal vino della mensa reale per non contaminarsi mangiando insieme coi pagani, nel secondo Daniele digiuna a causa della tristezza per il destino del suo popolo, e si astiene non solo dalla carne e dal vino, ma anche dal pane. H. si richiama poi al libro di Enoch dove il mangiar carne è definito una conseguenza della ribellione degli angeli, e dove si richiede al profeta la astinenza temporanea dai contatti matrimoniali (quello in 7, 4 sg. 98, 11, questo in 83, 2. 85, 3), e a IV *Esra* 9, 24; 26; 12, 51, dove il profeta si prepara ugualmente attraverso il digiuno. Ma questi ultimi passi non possono provare piú dei passi corrispondenti di Daniele; è vero che Enoch racconta di una rivelazione che avrebbe avuta prima del suo matrimonio; ma non v'è alcun indizio che la verginità debba essere un requisito della profezia, cosa del resto non ammissibile, dato che Enoch ha le altre visioni quando è padre di famiglia (e precisamente, secondo il c. 81, 6, prima del suo definitivo rapimento in cielo). Piú attendibile è l'argomentazione di c. 7, 4 sg., che l'autore del libro di Enoch abbia disapprovato l'alimento animale, il cui uso è fatto derivare, anche nelle *Hom. Clem.* VIII 15, dai giganti. Ma quand'anche si fosse inclini a trovare qui, come in 89, 73, dove si dichiarano impuri i sacrifici del tempio dopo l'esilio, l'influsso di idee esseniane, non ne consegue però che lo stesso Pseudo-Enoch sia appartenuto alla società degli Esseni, e meno ancora che abbia preteso la rinuncia all'alimento animale proprio perché la ritenesse una condizione della profezia. Le parole di Filone circa i requisiti del profeta (Hilgenfeld, *l. cit.*) non possono costituire alcuna testimonianza sulle opinioni che ne aveva l'ebraismo pre-esseniano.

[246] Anche nel *N. T.* si trovano strettamente uniti la preghiera e il digiuno; cfr. *Matth.* 6, 5. 16. 17, 21. 4, 2. *Luc.* 2, 37. *Act. Apost.* 10, 30. 14; 23. E cosí Paolo rammenta, 1 *Cor.* 7, 5, l'astensione dal contatto carnale in caso di lunghi esercizi di preghiera.

del mangiar carne e bere vino e alla condanna del matrimonio, come l'abbiamo vista negli Esseni. Già la loro astensione dai sacrifici stabiliti dalla legge dimostra quanto poco si possa spiegare il loro pensiero col concetto ebraico della profezia e in genere con la mentalità ebraica. Venendo poi alle loro istituzioni sociali, non è possibile considerarle come un'aggiunta secondaria alle loro prime aspirazioni, come è costretto a fare lo Hilgenfeld; è | invece evidente che esse sono una conse- 352
guenza di tutto il loro pensiero, e che con esse si procura di attuare nella vita in comune quello stesso ideale morale di cui la loro ascesi informa la vita dell'individuo. Esse hanno però solo molto lentamente e vagamente a che fare con l'intenzione di ottenere rivelazioni profetiche, e a questo fine avrebbe corrisposto innegabilmente assai meglio l'ozio contemplativo dei Terapeuti che la laboriosità degli Esseni, ai quali Hilgenfeld attribuisce tuttavia in primo luogo la profezia apocalittica. Non è facile dire, infine, come il rifiuto del giuramento e della schiavitú, l'invocazione al Sole e le concezioni particolari circa l'importanza dell'acqua e degli elementi, le dottrine sull'origine dell'anima e sulla vita incorporea dopo la morte possano provenire dalle concezioni apocalittiche ebraiche[247]; e quand'anche la fede negli angeli abbia certamente per quest'ultima una particolare importanza, non si potrà dire lo stesso delle ricerche degli

---

[247] Quando infatti H., 276, trova comprensibili queste ultime in una scuola « le cui aspirazioni erano di elevare le anime dalla vita mondana e terrena a un contatto col mondo soprasensibile, di superare possibilmente tutti gli ostacoli della sensualità », vediamo che questa descrizione è ben diversa dal concetto di una scuola « apocalittica »; e quando in una scrittura apocalittica, come il libro di Enoch, si trovano reminiscenze di pensieri esseniani, ci si chiede appunto se provengano dal contenuto e carattere apocalittico di questa scrittura, o da quel medesimo modo di pensare, la cui massima espressione è l'essenismo, o (cosa piú verosimile) da quest'ultimo addirittura.

Esseni circa le proprietà medicamentose delle radici e delle pietre [248]. E se siamo riusciti (p. 399 sg.) a dimostrare l'esistenza degli Esseni prima della fine del terzo secolo, dobbiamo arguirne che la loro sètta è piú antica delle concezioni apocalittiche del periodo ellenistico e delle forme di aspettazione messianica che esse diffusero [249].

La seconda teoria di Hilgenfeld. – In seguito Hilgen-
353 feld ha sostituito alle sue precedenti | idee intorno agli Esseni l'« ipotesi della stirpe» [250]. Il nucleo della sètta era costituito, secondo questa nuova ipotesi, da una stirpe kenita, e piú precisamente recabita, affine agli ebrei e dimorante in origine a est del Mar Morto; ad essa però si aggiunsero, nell'epoca della « diretta dominazione romana» [251], nòmadi provenienti dalla Giudea, i quali indussero una parte di loro a formare una specie di ordine e ripudiare il matrimonio. Quest'ipotesi, però, non solo è priva di ogni fondamento plausibile, ma lascia anche all'oscuro alcuni tratti essenziali nel quadro dell'essenismo, mentre è inconciliabile con alcuni altri. Il nome degli Esseni deriverebbe da una città chiamata Essa. Dato e non concesso, però, che sia esistita una città con questo nome [252], è non solo indimostrabile, ma del tutto inverosimile che sia stata la patria degli Esseni [253]. È ben vero che gli Jessei, a quanto pare,

---

[248] V. *supra* p. 393 n. 201.

[249] Della quale SCHÜRER *Gesch. d. jüd. V.* II 496 sgg. dà maggiori particolari.

[250] *Ketzergesch.* (1884) p. 98 sgg. e ultimamente in *Ztschr. f. wiss. Theol.* XLIII 185 sgg.

[251] *Ztschr.* cit., 206 sg.

[252] Secondo IOS. *Ant.* XIII 15, 3, Alessandro Janneo conquistò la piazzaforte di Essa, al posto della quale in *B. J.* I 4, 8, si legge Gerasa. Non saprei stabilire quale sia la lezione giusta, né spiegare la divergenza.

[253] La supposizione che questo partito provenga da una determinata città non si accorda con le notizie ben diverse di Filone e Giuseppe (v. *supra*, p. 371 n. 139), contro le quali la « città felice» di

una propaggine degli Esseni, e precisamente l'ultima che si conosca, facevano risalire la loro origine a Gionadab recabita[254]; ma non si può prendere quest'affermazione per una testimonianza storica, basata su reali ricordi, tanto piú che è irrimediabilmente in contraddizione con la tradizione degli Esseni antichi e con le notizie degli autori | piú fededegni[255]. D'altronde tutto 354 quanto sappiamo dei Recabiti, ed è ben poco[256], rammenta l'essenismo solo in un caso, in quanto per loro come per gli Esseni esisteva il divieto di bere vino. Ma questo punto è troppo isolato perché se ne possa trarre l'argomentazione che gli Esseni siano discesi dai Recabiti[257]; mentre un secondo aspetto, certamente piú

Dione non prova nulla, data l'indeterminatezza dell'espressione e la problematicità dell'autore; e mal si accorderebbe coll'amor di pace degli Esseni, che aborrivano ogni mestiere attinente alla guerra (v. *supra*, p. 370 n. 138), il fatto di aver trasformato il loro luogo d'origine in una fortezza.

[254] Nilus (verso il 425 d. C.) *De monast. exercit.* c. 3, in Hilgenfeld, *Ketzergesch.* 102.

[255] La leggenda essenica (*supra*, p. 398) definisce il partito come un τάγμα, una parte del popolo ebraico, il che dimostra in ogni caso che i creatori di esso e coloro che l'accettavano si ritenevano tali. Anche Filone e Gius. sanno soltanto che gli Esseni sono ebrei palestinesi. I Cheniti invece, tra i quali erano anche i Recabiti, non passarono mai per ebrei, cioè per discendenti di Giacobbe, ma sempre per estranei alla stirpe; in *Iud.* 1, 16. 4, 11 sono fatti derivare da Jethro.

[256] Le nostre notizie circa i Recabiti si limitano a tre passi dell'*A. T.* In 2 *Reg.* 10, 15 sg. 29, troviamo (verso l'880) l'usurpatore israelita Jehu in rapporti amichevoli con il Recabita Jonadab. Questo Jonadab « figlio di Rechab», è detto in *Ier.* 35, 2-10; 14; 16 padre della casa (stirpe) dei Recabiti, il quale avrebbe ordinato loro di non bere vino, non costruire case, non coltivare né il grano né la vite, ma di vivere da stranieri (nomadi) in tende; e si elogiano per aver mantenuto fedelmente tutto ciò (pur costruendo la città di Essa?). In 1 *Chron.* 2, 55 infine è indicato un Chammat, padre della casa di Rechab.

[257] Un tenore di vita simile a quello dei Recabiti, in particolare il severo divieto di bere vino, ignoto certamente ancora a molte popolazioni nomadi, è attribuito da Diodoro XIX 94 ai Nabatei, nell'Arabia Petrea.

importante, cioè la vita nomade[258], era estraneo agli Esseni e inconciliabile con le loro idee. Allo stesso modo non è concepibile il celibato presso i Recabiti; sicché Hilgenfeld, dal suo punto di vista, aveva tutte le ragioni di considerarlo anche per gli Esseni una istituzione aggiuntasi piú tardi alle loro istituzioni precedenti e limitata a una minoranza della sètta. Ma ciò non è ammissibile, come ho dimostrato già a p. 379 sg. Non si capisce, 355 infine, come si possano | far derivare dai Recabiti le altre peculiarità degli Esseni, né si può attribuire ad anacoreti ebrei, immigrati al tempo dei romani, ciò che era noto già all'Ecclesiaste.

Presunta derivazione dell'essenismo dal movimento dei Maccabei. – Nemmeno il moto politico-religioso all'epoca dei Maccabei basta a far comprendere come il partito esseno abbia potuto sorgere su terreno ebraico senza l'efficace influenza di elementi forestieri. Non basta, non foss'altro perché si può dimostrare l'esistenza di alcuni tratti distintivi della sètta in una parte certamente considerevole del popolo ebraico già prima delle lotte dei Maccabei: e precisamente di quei tratti che erano di massima importanza per gli Esseni, mentre prima di loro l'ebraismo li ignorava: la fede nell'elevazione al cielo dell'anima libera dal corpo e la negazione dei sacrifici cruenti e del giuramento. Non si capisce poi come l'essenismo in sé abbia potuto aver origine dalla sollevazione dei Maccabei. In quanto questa aveva per scopo la salvezza della religione patria, la sua logica conseguenza fu quello zelo appassionato per il mantenimento della legge divina e per l'adempimento assoluto di tutti i suoi precetti, donde sorsero il farisaismo e il

---

[258] Nell'epoca persiana troviamo nominati (1 *Chron.* 2, 55) Cheniti stabili. Ma non abbiamo alcuna ragione di credere che siano Recabiti.

suo studio scrupoloso delle Scritture. In quanto vi era connesso il pensiero della liberazione dal dominio straniero, le lotte coi Siri ebbero la loro continuazione nella politica, nella quale l'aristocrazia sacerdotale dei Sadducei si uní, malgrado questi fossero allontanati dalla dignità di gran sacerdoti, con gli Asmonei. In ogni caso la sollevazione dei Maccabei avrebbe potuto dare soltanto una spinta indiretta al sorgere dell'essenismo, provocandolo come reazione alle tendenze favorite dalla sollevazione stessa. Certo non è da escludere che, durante le persecuzioni religiose da parte dei Seleucidi, la miseria e il disagio abbiano indotto gli animi piú seri, ma disposti piuttosto alla rassegnazione che alla resistenza attiva, a chiudersi in se stessi, e a cercare conforto nella rinuncia al mondo | e nelle pratiche devote 356
dei consenzienti[259]; non è impossibile che, anche dopo la soppressione del dominio straniero, si sentissero offesi dall'esteriorità dei Farisei e dalla secolarizzazione della vita religiosa da parte dei Sadducei e si ritirassero sempre piú dalla vita comune e dalla religiosità popolare, rinchiudendosi nelle loro ristrette associazioni, e che infine l'acuirsi di questo contrasto abbia portato a un vero e proprio scisma, all'esclusione degli Esseni dal Santuario nazionale. Ma in questo modo non si potrebbe spiegare la natura degli elementi per cui gli Esseni si distinguono dai rimanenti ebrei, anche se non si potesse dimostrare l'esistenza di alcuni di essi prima dell'epoca dei Maccabei. Come è possibile che persone non esposte fino allora a influssi estranei e desiderose soltanto di raggiungere la pietà in senso ebraico, la « giustizia», ossia l'adempimento della legge, siano state indotte dalla persecuzione religiosa da parte della Siria o dalle condizioni politico-religiose sotto gli Asmonei a stac-

---

[259] Cosí in complesso il Reuss, *Hist. d. théol. chrét.* I 122 sgg., che per questo motivo definisce l'essenismo un « pietismo dei poveri».

carsi di fatto e per principio da istituzioni fondamentali, e consacrate dai piú inequivocabili precetti, come i sacrifici cruenti, il matrimonio, il giuramento? E come sarebbero giunti all'invocazione quotidiana del Sole e a tutto quanto vi è connesso, agli « spaventosi» giuramenti di ammissione nei quali non era invocata la testimonianza del Dio dei loro padri, bensí quella del cielo, del Sole e degli elementi, e a quella escatologia ellenizzante che, senza precedenti nella teologia ebraica, favorí cosí straordinariamente la diffusione della sètta? Tutto ciò e parecchie altre cose ancora non hanno a che vedere coll'ascesi e con la pietà ebraica in sé (cfr. p. 401 sgg.). Se i fondatori delle associazioni di Esseni non avessero avuta, insieme all'attaccamento alla fede e alla legge del loro popolo, una profonda predilezione per determinati usi e concetti estranei all'ebraismo, nulla avrebbe impedito loro di dedicarsi alla vita religiosa e
357 morale | in modo da evitare cosí radicali deviazioni dalla legge e dalla tradizione ebraica. Non è possibile che gli elementi non ebraici dell'essenismo, cosí importanti per i suoi seguaci, siano derivati da un semplice approfondimento delle pratiche religiose ebraiche.

Contro l'origine degli Esseni dai Chasidei. – La medesima obiezione si può fare all'ipotesi del Lucius[260], secondo la quale gli Esseni non sarebbero altro che Chasidei scismatici[261]. Nell'epoca dei Seleucidi il malgoverno del clero di Gerusalemme avrebbe portato questo partito alla « rottura col culto divino», e, dopo scacciati i dominatori stranieri, non avrebbe ripreso questo culto perché gli Asmonei avevano strappato illegalmente la dignità di gran sacerdoti ai legittimi detentori, cioè ai

---

[260] *Essenismus*, pp. 75-108. 121 sg., dopo che già il SIEGFRIED, *Philo* p. 4, aveva fatto un accenno simile.

[261] Su di essi cfr. p. 402.

discendenti di Zadok, assicurandola alla propria famiglia; da questo « nucleo centrale» si sarebbero evolute tutte le particolarità dell'essenismo. Ora, si potrebbe parlare di una rottura degli Esseni col culto divino solamente nel caso che si fossero astenuti spontaneamente dal frequentare il tempio, mentre invece ne furono esclusi per aver rifiutato i sacrifici cruenti[262]. Questa rottura avrebbe dovuto essere avvenuta prima della epoca dei Seleucidi e degli Asmonei, quando non c'era ancora alcuna ragione che accadesse, perché particolarità esseniche che dovrebbero esserne una conseguenza si trovano menzionate già nell'*Ecclesiaste*. Ma può darsi che non sia avvenuta affatto: se, infatti, gli Esseni avessero ritenuto sconsacrato il Tempio perché la dignità di gran sacerdoti era caduta nelle mani degli Asmonei, non gli avrebbero testimoniato (vedi sopra, p. 375 n. 154) la loro venerazione con doni votivi. D'altronde non è verosimile che lo abbiano creduto contaminato, poiché i Farisei, che | solevano prendere il 358
testo della legge molto piú sul serio che gli Esseni, non possono averlo ritenuto tale. Come potremmo, infine, attribuire al distacco dal culto divino, senza ricorrere ai piú sforzati cavilli, divergenze cosí profonde dai fondamenti della religione e del costume nazionale come la negazione del giuramento e del matrimonio, l'invocazione al Sole e agli elementi e l'escatologia essenica? Anche questo tentativo di salvare il carattere puramente ebraico dell'essenismo è dunque da considerarsi fallito.

Contro la derivazione dal farisaismo. – Gli elementi forestieri che dovettero unirsi coll'ebraismo per produrre l'essenismo si possono ricercare o nella civiltà orientale o in quella greca. Nella prima, però, non si

---

[262] Cfr. p. 376 nn. 156 e 158. Non c'è ragione di nutrire sospetti circa la precisa testimonianza di Giuseppe, ivi riportata.

riscontrano i prodromi che potrebbero spiegare l'essenismo, e che potrebbero rendere probabile un influsso orientale sull'ebraismo dei due ultimi secoli a. C. Si è pensato al parsismo e specialmente alla casta sacerdotale medo-persiana, alla casta dei Magi [263]. Ma, comunque si sia manifestato in un primo tempo l'influsso del parsismo sull'ebraismo [264], dopo che fu rovesciato l'impero persiano e tutta l'Asia anteriore fu sottomessa alla dominazione macedone e attirata nella sfera della cultura ellenica, esso dovette essere minimo, né il sorgere del
359 regno dei Parti in Oriente (verso il | 250 a. C.) e la sua graduale espansione fino all'Eufrate arrecarono un grande mutamento in questo stato di cose, dato che anche lí si mantenne l'influsso dell'arte, della scienza e del costume greco. Se in questo periodo si manifestano dunque nell'ebraismo fenomeni che si possono spiegare soltanto per l'azione di elementi extra-ebraici, essi dovrebbero presentare molto chiaramente l'impronta della loro origine persiana, perché questa possa essere ritenuta probabile. Ora, ciò non avviene per l'essenismo. Si trovano bensí tra questo e il parsismo alcuni punti di contatto, benché non cosí numerosi come credette lo Hilgenfeld [265].

---

[263] Cosí già il CREUZER e anche, in parte, il CREDNER (cfr. nota 275), piú tardi HILGENFELD (*Ztschr. f. wiss. Th.* III 358 sgg., IX 408, X 99 sgg., XI 97 sgg.), che ha modificato sempre piú con questa ipotesi la sua primitiva concezione dell'essenismo e, dopo l'escogitazione della sua «ipotesi della stirpe» (v. *supra*, p. 414 sgg.), l'ha unita con questa (*Ketzergesch.* p. 141 sgg.).

[264] Questo non può essere stato molto importante, come appare dal fatto che proprio nell'epoca del dominio persiano si compirono la codificazione e la piú rigida formulazione della legge giudaica. Gli accenni, nella letteratura ebraica dell'epoca persiana, alla Persia e a Babilonia, non costituiscono che l'ulteriore evoluzione del concetto degli angeli e dei racconti della creazione e del peccato originale. La fede nella resurrezione invece fu desunta, a quanto pare solo durante i conflitti con i Maccabei, dalla religione di Zoroastro, e fu posta al servizio delle grandiose speranze messianiche.

[265] I punti addotti da HILGENFELD (nella forma piú completa in *Zt. f. w. Th.* X 99 sgg.) sono questi: 1) i Magi erano, come gli

Ciò non basta a dimostrare l'origine persiana dell'essenismo, non foss'altro perché non esiste alcuno di questi

---

Esseni, indovini. Ma i pitagorici e molti altri lo erano anch'essi. 2) Come gli Esseni, anche i Magi si suddividevano in tre classi. Ma i primi non si suddividevano (v. *supra*, p. 368 n. 128) in tre, ma in quattro classi, e le tre, a cui le riduce lo H., non coincidono con le tre classi dei Magi da lui indicate. 3) Come si parla, a proposito dei Magi, di *axinomantia* (PLIN. *H. nat.* XXXVI 19, 142; XXX 2, 14), così anche l'accetta degli Esseni sarebbe anzitutto un arnese della magia; e il loro περίζωμα sarebbe evidentemente il cinto sacro dei servi di Ormudz. Ora, la prima asserzione è un'ipotesi, cui non solo non corrisponde nessun fatto, ma alla quale contraddice la dichiarazione di Giuseppe stesso in *B. J.* II 8, 9; e il περίζωμα non è una cintura, ma un grembiule o un paio di pantaloni, come risulta da *B. J.* II 8, 5. 7, cosa che lo stesso H. ha poi riconosciuto (*Zt.* cit. XI 348, 1) e confermato con IOS. *Ant.* III 7, 1; PHILO, *De monarch.* II 823 C (225). Piú esatto è 4) il fatto che, secondo DIOG. *prooem.* 7, i Magi portavano, come gli Esseni, abiti bianchi; salvo che questo è anche un tratto pitagorico. Non si possono invece far provenire dalla Persia le ἐξωμίδες, che PHILO, *v. cont.* 899 B (481) attribuisce ai Terapeuti (v. per l'ἐξωμίς, l'abito comune del basso ceto in Grecia, HERMANN, *Griech. Ant.* III, § 21, 16). 5) Date le loro sacre abluzioni ciò sarebbe possibile, in sé; ma questo modo di purificarsi non è proprio soltanto degli ebrei antichi, ma in genere assai diffuso, anche tra i pitagorici. A p. 367, 4 è dimostrato che l'obbligo della sincerità si trova nei pitagorici come negli Esseni ugualmente unito al divieto del giuramento; se si trova alcunché di simile anche presso i persiani, non si può dunque argomentare gran che. 7) I Magi non portano, secondo DIOG. *l. cit.*, alcun gioiello, e H. abbina ciò alla comunione dei beni presso gli Esseni; ma questo paragone è troppo vago perché possa provare qualcosa. Né conta molto che i Magi avessero, come gli Esseni (ma anche come i leviti ebrei e altri), colonie proprie, che i pasti persiani fossero iniziati con una preghiera e terminati in silenzio (quelli degli Esseni in calmo colloquio), e simili. Piú notevole è 8) l'astensione della suprema classe dei Magi dalla carne e dal vino e il loro orrore per i sacrifici animali. Certamente questi sono indizi dell'origine orientale di questa ascesi. Non ne consegue però che, dovunque la si trovi, debba essere venuta direttamente dall'Oriente; anzi, se si era introdotta in Grecia nel V, e probabilmente già nel VI e VII sec., può essere giunta agli ebrei di lí, nello stesso modo che dalla sua terra d'origine. Lo stesso dicasi 9) della venerazione essena degli angeli; gli angeli ebraici sono indubbiamente di origine persiano-babilonese; ma la particolare importanza che ebbero per gli Esseni può essere dovuta tuttavia alla demonologia dei pitagorici. 10) Il culto esseno del sole può de-

caratteri che non si riscontri anche presso i pitagorici e gli orfici: perché, dunque, o non sono abbastanza caratteristici per rivelare un nesso storico tra l'essenismo e l'Oriente, o potrebbero anche spiegarsi con una tradizione di dottrine orientali trasmesse mediante il pitagorismo. Altre cose di somma importanza per gli Esseni |
360 o sono estranee al parsismo, o in contraddizione colle sue dottrine. Se il celibato esseno non può provenire
361 dall'ebraismo, lo si può derivare ancor meno dai | persiani, per i quali la creazione di una famiglia era uno dei piú sacri doveri religiosi[266]. Né potremo cercare in costoro i precursori dell'interpretazione allegorica delle Scritture in uso presso gli Esseni, anziché attenerci ai greci, presso i quali questo genere di interpretazioni era esercitato già da molto tempo; e allora non si potranno far derivare dalla Persia quelle dottrine che, mediante quelle interpretazioni, erano attribuite all'Antico Testamento. Gli Esseni, infatti, si mettono proprio con quella dottrina che ha per loro la massima importanza, cioè con la credenza in una vita spirituale dopo la morte, in tale contraddizione sia col dogma persiano sia con quello ebraico, e rivelano con questa ipotesi e con tutta la loro antropologia ed escatologia tanto chiaramente

---

rivare in sé, come dimostreremo, tanto dalla Grecia quanto dall'Oriente; si potrà vedere quale sia l'ipotesi esatta solo dal contesto in cui lo si ritrova. 11) Lo stesso si dica della magia degli Esseni. Magia, formule e libri magici erano in quei secoli tanto diffusi in ogni luogo che dalla predilezione degli Esseni per queste cose non è possibile trarre alcun indizio circa la loro origine. 12) Quando infine si fa provenire la fede degli Esseni in una predestinazione divina dalla dottrina persiana della vicenda regolare delle epoche cosmiche, ciò mi sembra assolutamente inammissibile, dati i due concetti cosí eterogenei: la questione della predestinazione divina è una questione di teologia ebraica, che non ha niente a che vedere col conflitto tra Ormudz e Arimane. Cfr. p. 388.

[266] «Nulla i persiani detestavano piú del celibato volontario»; H. stesso riporta, approvandole, queste parole, in *Zt. f. wiss. Th.* IX 404.

le loro fonti greche, che non abbiamo alcun diritto di cercare, invece di queste, altre fonti piú lontane e meno soddisfacenti[267]. |

---

[267] Hilgenfeld, *op. cit.* X 102; XI 349 sg., cerca di far valere anche qui la sua ipotesi; non posso però convincermi che ciò gli sia in alcun modo riuscito. Anzitutto Giuseppe avrebbe ellenizzato la teoria essena dell'immortalità; ma già a p. 391 n. 198 si è mostrato che non abbiamo motivo di sospettare ciò, e a p. 400 che già il *Koheleth* conosce l'elevazione delle anime al cielo. Hilg. dice poi: l'idea che l'anima provenga dall'etere piú sottile, e sia discesa in corpo come in carcere, e che l'anima buona sia redenta dalla morte come da una lunga schiavitú, è in tutto e per tutto persiana. Ma egli non ne ha dato le prove, e io non credo che si possano dare; i Fravashi sono geni, e ogni essere, dai supremi spiriti alle bestie, ne ha uno, e se anche avviene che per qualche tempo essi si identifichino coi loro protetti, non è tuttavia mai espresso il concetto che, come anime, entrino durevolmente nel corpo umano o animale (quanto sopra non si riscontra neanche in Spiegel, *Awesta* III, LXXIV, a cui si richiama H.). Devo quindi insistere nella mia persuasione che quelle idee non siano persiane, ma platoniche e pitagoriche, e non ignote agli stoici; le abbiamo infatti ritrovate in tutti i loro particolari in questi filosofi greci; cfr. Parte I vol. II, pp. 523-525 e *supra*, p. 31 sg.; Parte II vol. III, pp. 351 sgg., 511 nn. 9-10; Parte III vol. I, p. 203^5 sg. Nemmeno il paradiso oltre l'Oceano è un concetto persiano (come avrebbero potuto concepirlo i paesi continentali dell'Asia?), tanto piú che in esso appare un accenno alle Isole dei Beati, menzionate in questa occasione anche da Giuseppe *B. J.* II 8, 11; e se H. (*Zt.* cit. XI 350) vi scorge una modificazione palestinese della dottrina persiana di un paradiso situato verso Occidente, è molto piú semplice supporre che abbiamo a che fare con concetti che non avevano bisogno di essere modificati, cioè con concetti greci. H. ritiene infine impossibile dubitare che gli Esseni abbiano accolto anche la dottrina della resurrezione della religione di Ormudz; qui egli trae una conseguenza esatta dalla sua ipotesi, poiché certo sarebbe incomprensibile che proprio i «Magi ebrei» avessero abbandonato quel dogma nel momento in cui cominciava a penetrare fra le credenze del loro popolo; ma da quanto è indicato a pp. 390. 400 risulta con certezza che gli Esseni lo abbandonarono, che quindi non erano magi ebrei.

[La descrizione degli Esseni data da Filone e Giuseppe non contiene effettivamente elementi tali da giustificare l'idea di una diretta e specifica influenza iranica. E la tesi, ripresa anche dal Lightfoot, che l'origine della setta sia da ritrovarsi colà, riceve scarso appoggio dalle affinità che vi si soglion rilevare col parsismo (divisione degli adepti in classi, divieto di giurare, angelologia, ecc.).

362 *Contro la derivazione dal buddismo.* – Argomenti simili vietano anche di supporre, come fa lo Hilgenfeld, che nell'essenismo elementi buddisti si siano uniti col parsismo, modificandone il tipo di religiosità. Per quanto sia evidente la somiglianza tra certe istituzioni e idee esseniche e quelle buddiste, non si può affatto argomentarne con certezza che le une derivino dalle altre. Nel buddismo troviamo monasteri, comunioni di beni e abolizione della proprietà, il celibato dei monaci, il divieto di bere vino, di uccidere esseri viventi, di sacrificare animali, di usare gioielli e olio per unzioni, come presso gli Esseni. Ma che cosa se ne potrà argomentare, se le stesse prescrizioni o prescrizioni molto simili si ritrovano negli orfici e nei pitagorici greci già in una epoca in cui non si può ammettere neanche lontanamente la diffusione del buddismo nel bacino del Mediterraneo? Sappiamo che il buddismo, come l'essenismo, si distingueva per clemenza e misericordia e per la proclamata uguaglianza di tutti gli uomini. Ma gli stessi caratteri si ritrovano anche nella filosofia greca degli ultimi tempi, soprattutto nella scuola cinica e nella stoica. E anche là dove le prescrizioni delle due sètte collimano, si notano pur sempre cospicue differenze[268].
363 Anzi, in molti | punti importantissimi esse vengono a trovarsi in un'antitesi cosí profonda che ci impedisce in modo assoluto di derivare le une dalle altre. La comunità di Budda era composta di monaci mendicanti che rifuggivano da ogni fatica fisica, quella degli Esseni

---

Per altro, nel dualismo della setta di Qumrân gli studiosi sentono particolarmente aleggiare lo spirito parsistico (MILLAR BURROWS, SCHUBERT, ecc.). – *R. D. R.*].

[268] Ai buddisti infatti era vietato, come agli Esseni, uccidere animali, ma non cibarsi delle loro carni (OLDENBERG, *Buddha*, 372. 310), e mentre gli uni e gli altri si astenevano dal matrimonio, solo i buddisti accoglievano donne nella loro comunità (*ibid.* 385 sgg.).

di contadini e artigiani che lavoravano indefessi da mane a sera. Agli Esseni era vietato in modo assoluto ogni alimento che secondo i loro concetti fosse impuro (vedi p. 377 n. 161); i buddisti invece mangiano tranquillamente qualunque cibo sia messo loro nella ciotola. La parte essenziale, anzi quasi la totalità del culto buddista è costituita dalla solennità bimensile della confessione[269], senza la quale non si può pensare una comunità di buddisti; di questa istituzione gli Esseni non hanno un'idea, allo stesso modo che i buddisti non conoscono riti che si possano paragonare ai conviti e ai bagni degli Esseni o alla solennità ebraico-essenica del sabato. La mèta suprema e la massima ricompensa della vita pia è per il buddista lo spegnersi della coscienza nel Nirvana[270], per l'Esseno la beatitudine dello spirito che si è liberato dal corpo: quello è l'ideale di uomini stanchi della vita, questo l'ideale di uomini che mirano pieni di speranze all'avvenire; quello è suggerito dalla stanchezza dell'esistenza individuale, questo dalla aspirazione al libero sviluppo dell'individualità spirituale. L'essenismo s'incontra col buddismo in alcuni particolari che potrebbe aver desunti altrove o prodotti da sé; ma se ne scosta profondamente nella sua essenza e nelle piú importanti istituzioni e dottrine. Come avrebbero potuto, del resto, i buddisti esercitare sugli ebrei della Palestina un'influenza cosí potente da provocare la trasformazione delle pratiche religiose ebraiche nel senso voluto dagli Esseni? Naturalmente ciò avrebbe potuto avvenire soltanto grazie all'attività personale di maestri buddisti e grazie all'esempio delle comunità da loro fondate. Ma che cosa avrebbe dovuto spingere questi | maestri nelle lontane regioni mediterranee già 364
nel primo o tutt'al piú nel secondo secolo dopo la spedi-

---

[269] *Op. cit.* 378 sgg.

[270] Oldenberg, pp. 258-291.

zione di Alessandro in India? E quand'anche fossero giunti in una di queste regioni e avessero indotto i suoi abitanti a costituire una setta particolare, come è pensabile che gli eruditi di Occidente, i quali rammentano tanto spesso i brahmani, abbiano potuto ignorare i loro opposti, i «Samanei» (buddisti), come li ignorarono di fatto fin nell'epoca cristiana[271]? Del tutto inspiegabile sarebbe questo silenzio se, come si è creduto[272], ci fossero stati numerosi buddisti in Alessandria d'Egitto già nel secondo secolo a. C. Tale ipotesi, però, è priva di qualsiasi fondamento plausibile[273]; non solo, ma non abbiamo alcun motivo di cercare i precursori degli | Esseni sulle rive del Gange, in una società religiosa pro- 365 fondamente diversa nella sua essenza, della quale è ben difficile che avessero notizia, invece di spiegare l'origine di questa sètta con influenze di cui essa reca evidenti impronte e a cui il popolo ebraico era direttamente esposto[274].

---

[271] Come ho dimostrato nella *Zt. f. w. Th.* XLII 209 sgg., conosciamo nei 500 anni dopo Alessandro solo due scrittori greci che trattarono dei buddisti per propria conoscenza: Megastene, che fu ambasciatore verso il 270 a Ciandragupta in Palimbotra e l'Anonimo, per il cui tramite Alessandro Poliistore (in MÜLLER *Hist. gr.* II 437) aveva udito parlare dei Σαμαναῖοι (i Σαρμᾶνες di Megastene). Di quello si servirono Strabone e Clem. Aless., di questo Alessandro. In tutta la letteratura conservataci di quei 500 anni, essi sono i soli a nominare i buddisti.

[272] HILGENFELD, *Zt. f. w. Th.* X 105, il quale riferisce l'indicazione di un'opera buddista (in KÖPPEN, *Rel. d. Buddha* I 193), secondo la quale verso il 150 a. C. il buddismo era in auge in «Alasanda, capitale del paese di Javana», non, come dice il Köppen, in una delle città fondate da Alessandro alla frontiera orientale del suo regno, e chiamate col suo nome, ma nell'omonima città del Nilo.

[273] Il «paese di Javana» (Jonia o Grecia) non poteva essere per un indú il lontano Egitto, a lui forse ignoto, ma soltanto il regno dei Seleucidi, o una provincia di questo regno vicina alla sua patria. Ancor piú probabile mi sembra oggi, dopo le indicazioni di GARBE, nella *Deutsche Rundschau*, ag. 1902, p. 261 sgg., che per il paese di Javana si intenda il regno indo-greco fondato verso il 175 a. C., il cui massimo sovrano, considerato piú tardi dai buddisti come uno dei loro, fu Menandro – regnò circa fra il 140 e il 110 a. C. – nato in un'«Alasanda» (*op. cit.* 226 in basso). Questa doveva essere la residenza di suo padre Zoilo, e quindi la capitale del paese di Javana. Come avrebbero potuto i buddisti passare cosí presto oltre l'Asia centrale e minore e capitare nel Nilo per fondarvi una cosí fiorente colonia? E quand'anche questo miracolo si fosse avverato, come potremmo spiegare che in tutta la letteratura di quei secoli, che è in gran parte alessandrina o derivata da fonti alessandrine, non si sia conservata alcuna traccia di questo strano fatto, e vi si trovino solo un paio di accenni all'esistenza del buddismo?

Analogie con la teosofia neopitagorica. – Fra tutti i fenomeni di quell'epoca, infatti, nessuno è cosí profondamente simile all'essenismo come il pitagorismo degli ultimi secoli precristiani[275]. Ambedue | presentano una 366 distinti per la loro tendenza alla vita teoretica o pratica. Nelle precedenti edizioni della presente opera e nel saggio indicato a p. 10 n. 10 ho cercato di dimostrare il nesso che sussiste tra loro e il neopitagorismo; con me anche il LUTTERBECK (*Neutest. Lehrbegr.* I 257 sg. 291 sg.) dichiarò risolutamente che l'essenismo è sorto da una fusione di ebraismo e di pitagorismo, fusione che ebbe luogo, secondo lui, anzitutto in Egitto, ed influí a sua volta sull'origine della filosofia neopitagorica. Analogamente HERZFELD, *Gesch. d. V. Isr.* II 368, crede che l'associazione essena sia stata fondata verso il 220 a. C. da un Giudeo immigrato ad Alessandria, sull'esempio della sètta pitagorica, seguendo le idee ultrafarisee e gli usi dei sacerdoti egizi. Anche HOLTZMANN (*Gesch. d. V. Isr.* di Weber e Holtzmann, II 79 sgg.) spiega, d'accordo in linea di massima con me, i caratteri peculiari dell'essenismo con l'influsso orfico-pitagorico. Ewald, Ritschl, Hilgenfeld, Fränkel, Graetz, Jost contestano invece, nelle opere elencate a p. 360 n. 116, l'ipotesi di un influsso pitagorico, che vada oltre alcuni particolari di secondaria importanza. Cosí pure LUCIUS, *Therap.* 68 sgg. e nell'opera cit. alla nota 260.

---

[274] [Oggi, che io sappia, nessuno studioso sostiene la derivazione dell'Essenismo dal Buddismo. Ad ogni modo, W. BAUER (in *RE* s. v.) riconosceva, rifacendosi fra l'altro all'autorità di R. GARBE, *Indien und Christentum*, che un influsso indiano sulla Palestina al tempo degli Esseni è concepibile.

Sulle ipotesi che si sono fatte in passato circa una presunta discendenza della sètta dal parsismo e dal buddismo, cfr. anche C. A. BERNOULLI, *Johannes der Taufer und die Urgemeinde*, Basel 1917, p. 33 e H. HOLTZMANN, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*², Tübingen 1911, I, p. 113 n. 3. – *R. D. R.*].

[275] Già IOS. *Ant.* XV 10, 4 dice che gli Esseni seguono il tenore di vita introdotto tra i greci da Pitagora. In epoca moderna CREUZER (*Symbolik*, 1ª ed. 1812, IV 433 sgg.; piú brevemente nella 3ª ed., IV 359 sgg.) ha fatto notare la loro affinità coi pitagorici; ma l'ha spiegata col fatto che quelli, al pari di questi, avevano adottato dottrine asiatiche, in particolare persiane. Il BAUR, *Apoll. v. Tyana* 224 sgg. (adesso: *Drei Abhandl.* 216 sgg.), cfr. *Gnosis*, 46 sg., affermò la dipendenza dell'essenismo dal pitagorismo con maggior precisione, dimostrandola nei particolari; mentre il BELLERMANN, *Ess. u. Therap.* 157 sgg. ne rileva solo la somiglianza, senza voler dirimere la questione del loro nesso storico, e il CREDNER (*Ü. Ess. u. Ebjon.* in *Winer's Ztschr. f. wiss. Theol.* I 318 sgg.) pretendeva invece di trovare negli Esseni tracce di filosofia anassagorea e di altri greci, anche dogmi persiani, ma nessuna traccia di origine pitagorica. D'accordo in linea di massima col BAUR, il GFRÖRER (*Philo* II, 352 sg.) asserisce che i Terapeuti, dai quali derivano gli Esseni (*ibid.* 280. 343 sg.), sono sorti ad imitazione dell'ordine pitagorico, mentre il DÄHNE (*Alexandrin. Rel.-Phil.* I 439 sg. 469 sgg.; *Ersch u. Gruber's Encykl.* I 38, 189) si limita a considerare gli uni e gli altri come discendenti della filosofia religiosa alessandrina, i quali si sarebbero

[La tesi dello Zeller che afferma la dipendenza dell'essenismo dal neopitagorismo è stata sostenuta anche dallo SCHÜRER, da A. DIETERICH, dallo JÜLICHER, dallo PFLEIDERER, dal LEGGE, e altresí da ISIDORE LÉVY (*La légende de Pythagore*, p. 268 sgg.), come pure da M. J. LAGRANGE (*Le judaïsme av. Jésus-Christ*, p. 325 sgg.); ed è accettata come probabile da ÜBERWEG-PRAECHTER^{12}, p. 572. Ma piú d'uno ha fatto riserve circa l'importanza dell'influsso suddetto (BOUSSET, W. BAUER); e taluno nega anche qualsiasi azione diretta della filosofia greca nel paese di Palestina (Ed. MEYER, P. WENDLAND). C'è chi trova che le cose comuni fra Esseni e Pitagorici risultanti dai resoconti di Filone e Giuseppe (rispetto del giuramento, orrore della sporcizia, ecc.) possono spiegarsi senza pensare a riflessi greci, ma restando nell'ambito dell'Oriente «... in Gegenden von denen her der Import aus geographischen und geschichtlichen Gründen für Bewohner Palestinas leichter war...» (W. BAUER in *RE* s. v. *Essener*). Altri osserva che, anche ammesso che certi usi pitagorici provengano ultimamente dal pitagorismo, ciò non prova una derivazione immediata. Il DÖLGER (cfr. *Sol Salutis*, Münster 1920, p. 36; *Der Heilige Fisch*, Münster 1922, p. 97) ha supposto che le somiglianze fra le due sette risalgano a un'influenza comune, quella di un culto sincretistico del Sole (cfr. GUIGNEBERT, *Le monde juif vers le temps de Jésus*, p. 228 sgg.).

Contro la veduta zelleriana vengono anche messe in risalto certe dissimiglianze sussistenti fra i due indirizzi, alle quali lo Zeller dà poco peso: la mancanza della dottrina della metempsicosi e di quell'ἀλουσία che dai Pitagorici fu praticata: cfr. W. BAUER (*art. cit.*), il quale concludeva pertanto che « man wird gut tun, überhaupt nicht auf die eine oder andere Religion zurückzugehen, sondern daran zu denken, dass die Essener ein Erzeugnis des religiösen Synkretismus sind, der auch ostwärts von Palästina zu alle möpalese concordanza nei loro caratteri generali. Il pensiero fondamentale dell'essenismo e l'intima radice della sua particolarità risiedono in quella concezione dualista della vita e del mondo che considera la sensualità come alcunché di impuro e la repressione dei desideri come il primo postulato etico[276]. Questa concezione della vita si manifesta direttamente nell'ascesi essenica, in tutto quel sistema di astinenze e purificazioni che hanno lo scopo di staccare lo spirito dal mondo sensibile e di evitare le contaminazioni che possono derivarne. La sua motivazione teorica è costituita dalle dottrine antropologiche e metafisiche alle quali gli Esseni danno tanto peso; la sua conseguenza pratica è l'isolamento claustrale, il distacco degli Esseni dal mondo. Ora noi ritroviamo questo medesimo indirizzo nella dottrina neopitagorica del rapporto tra Dio e la materia, tra l'anima e il corpo, e ancor piú direttamente in quell'ascesi che l'etica pita-

---

glichen Neubildungen geführt hat» (p. 438). E anche altri (Jülicher, seguito da Guignebert) ha pensato a una combinazione di influssi diversi.

Ora, dopo le scoperte di Qumrân, bisogna dire che, se si accoglie la plausibile identificazione degli Esseni coi Cenobiti del Mar Morto, il colore tipicamente ebraico dell'essenismo appare accentuato in modo da condurci a una concezione molto piú limitata dell'influsso pitagorico, che non dovette essere tanto prevalente e principale nel costituire il carattere della setta stessa da giustificare chi la considera come derivata da quella fonte (v. nota finale). Del resto, anche la maniera in cui a proposito degli Esseni si esprime Giuseppe, che li qualifica senz'altro come una delle φιλοσοφίαι τρεῖς sussistenti ἐκ τοῦ πάνυ ἀρχαίου τῶν πατρίων (*Ant. Jud.* XVIII; e cfr. *B. J.* II 119 τρία ... παρὰ Ἰουδαίοις εἴδη φιλοσοφεῖται ecc.), senza mettere restrizioni a tale qualificazione nazionale, non sembra confermare la supposizione di un originario stampo forestiero nel senso voluto dallo Zeller. Il che naturalmente non menoma il fatto che somiglianze tra essenismo e pitagorismo esistono, e che nella stessa comunità di Qumrân appaiono siffatte somiglianze: sicché è molto verisimile che un'azione di quell'indirizzo che in linea generale si chiama pitagorico sia stata tra gli elementi che composero la fisionomia della sètta. – *R. D. R.*].

[276] Cfr. p. 316, 1.

gorica richiedeva, che i mistici pitagorici esercitavano già nel quarto secolo e la cui massima perfezione era rappresentata da un Pitagora e da un Apollonio. Ma questa affinità tra le due scuole non si manifesta soltanto nel complesso del loro pensiero, bensí fin nei piú minuti particolari, tanto che non possiamo assolutamente credere che si tratti di una fortuita coincidenza. Gli Esseni, come i pitagorici, vogliono acquistarsi una maggiore santità con la vita ascetica, e gli uni e gli altri prescrivono a tale scopo le medesime astinenze: ripudiano i cibi animali e i sacrifici cruenti, si astengono dal vino, dai bagni caldi e dall'olio, danno gran peso al celibato; 367 o, in quanto ammettono la vita coniugale, | pretendono però che sia severamente limitata alla procreazione[277]. Gli uni e gli altri portano soltanto abiti bianchi e considerano la tela di lino come una stoffa piú pura della lana[278]. Ad entrambi sono prescritti, a scopo di purificazione religiosa, bagni e abluzioni[279], benché questi abbiano per gli Esseni un'importanza ancora maggiore. Entrambi vietano il giuramento, e con la medesima motivazione[280]. Per entrambi l'ideale sociale consiste in

---

[277] Per rendersi conto di questo rapporto di parentela, si cfr. con p. 375 sgg. quanto è riportato a pp. 15 sgg., 102 sgg.; Parte I vol. II, p. 405 sg. sulle astensioni attribuite alle scuole neo- e vetero-pitagorica, e Parte II vol. I, pp. 31^5; 29^5 n. 3 circa la vita orfica. A p. 382 n. 118 si è già mostrato che l'astensione dai bagni caldi presso gli Esseni e quella dalle unzioni presso i pitagorici sono, se non direttamente attestate, tuttavia quasi certe.

[278] Cfr. p. 382 n. 170 con pp. 33, 104 n. 239, 114 n. 273; Parte I vol. II, p. 406 n. 2. Vi è dimostrato che gli Esseni portavano soltanto abiti bianchi, e nelle riunioni rituali solo abiti di lino; ai pitagorici si attribuiscono ora soltanto abiti bianchi, ora abiti di tela; l'Apollonio di Filostrato indossa solo di questi ultimi, il pitagorico di Alessandro pretende il λευχειμονεῖν durante il culto.

[279] V. p. 383. DIOG. VIII 33 (da Alessandro): τὴν δ' ἁγνείαν εἶναι διὰ καθαρμῶν καὶ λουτρῶν καὶ περιρραντηρίων ecc.; IAMBL. *V. Pyth.* 98. Dopo quanto indicato a p. 382 n. 168 non si possono intendere qui per bagni altro che bagni freddi.

[280] pp. 102 n. 236; 373 n. 145.

istituzioni, la cui attuazione ci è nota soltanto per gli Esseni, ma che non saranno state ignote ai mistici orfici: la convivenza in piena comunione di beni, in classi accuratamente distinte, con assoluta sottomissione di tutti ai loro superiori, un'associazione rigidamente isolata, nella quale si accolgono nuovi membri soltanto dopo molti anni di prova e dalla quale gli indegni sono espulsi inesorabilmente[281]. Entrambi pretendono che sia mantenuto severamente il segreto della scuola, entrambi vogliono osservare rigidamente una data tradizione scolastica, entrambi venerano profondamente, come strumenti di Dio, quegli uomini | ai quali tale tradizione 368
era fatta risalire[282]. Entrambi amano rivestire di immagini le loro dottrine e considerano le antiche tradizioni come simboli di verità piú profonde che se ne devono trarre mediante l'interpretazione allegorica[283]. Per far credere che la forma recente delle dottrine fosse quella originale, si attribuivano senz'altro scritture recenti a uomini celebri dell'antichità[284], e si facevano risalire tutte le istituzioni, sia neopitagoriche sia esseniche, ai loro primi fondatori[285]. Entrambi venerano gli elementi come forze divine, entrambi invocano il Sole che

---

[281] p. 368 sg. Parte I vol. II, p. 404 sg. La reciproca somiglianza dà tanto piú nell'occhio quanto piú esattamente si confrontano i testimoni qui indicati.

[282] pp. 369 n. 130, 375 n. 152, 392 n. 200; cfr. con Parte I vol. II, p. 400 sgg.

[283] Cfr. p. 385 sgg. con p. 63 sg.; Parte I vol. II, p. 414 sg.

[284] Abbiamo detto prima fino a qual punto ciò sia avvenuto nella scuola pitagorica. Da parte essena gli unici esempi sicuri sono la *Sapienza di Salomone* e il libro di *Enoch*, e queste due opere non si possono definire veramente essene, quantunque siano influenzate dall'essenismo; ma non possiamo dubitare che fra i libri segreti degli Esseni ce ne siano stati (Ios. *B. J.* II 8, 7) molti pseudonimi. Gli Esseni cristiani, gli ebioniti, compilavano scritti pseudonimi a tutto andare, come dimostrano tra l'altro i vari strati della letteratura pseudoclementina.

[285] Non occorre dimostrare quanto ciò sia in uso presso i pitagorici; quanto agli Esseni cfr. p. 398.

sorge, entrambi procurano di nascondergli ogni cosa
impura e formulano a questo proposito speciali pre-
cetti, che non solo sono comuni agli uni e agli altri,
ma anche, in maniera notevole, alla piú antica super-
stizione greca [286]; anzi gli Esseni non si peritano di invo-
369 care nelle | formule delle loro piú sacre promesse (affini
a quelle pitagoriche e forse direttamente imitate da
queste), anziché il Dio dei loro padri, il cielo e la terra,
l'acqua e l'aria [287]. Per entrambi la fede in esseri media-
tori tra Dio e il mondo ha un'importanza tanto maggio-
re [288] quanto piú puro è il loro concetto di Dio [289]; pare

---

[286] Cfr. p. 393 sgg., 404 n. 226, e per l'adorazione del sole da parte dei pitagorici pp. 73, 111 sg. Un parallelo della regola essena, di cui abbiamo parlato a p. 394 n. 205, si trova già in ESIODO, 'E. κ. 'Ημ. 725: μηδ' ἀντ' ἠελίου τετραμμένος ὀρθὸς ὀμιχεῖν, e cosí pure tra le sentenze pitagoriche in DIOG. VIII 17: πρὸς ἥλιον τετραμμένον μὴ ὀμίχειν. E se il precetto esseno proviene dall'ordinamento della sètta ebraica, 5 *Mos.* 23, 12, la sua motivazione col divieto di offendere la luce del sole è un accenno al medesimo ordine di idee, a cui appartengono i succitati passi esiodeo-pitagorici; nel *Deuteronomio* è detto invece che a Jehovah, quando passa per l'accampamento, non si deve mostrare niente di impuro. Ho indicato altre prove del carattere extragiudaico (ammesso anche dallo SCHÜRER *Gesch. d. jüd. V.* II 583 e da altri), e soprattutto greco, della venerazione del sole e degli elementi, in *Zt. f. w. Th.* XLII 218 sg.

[Una venerazione degli Esseni per gli elementi non è peraltro attestata veramente neppure nelle fonti classiche. Né la preghiera al sorger del sole e i bagni rituali nell'acqua implicano un tale atteggiamento (v. *supra*). Ripetiamo poi qui che nella prescrizione accennata da Giuseppe *B. J.* II 8, 9, concernente gli escrementi non c'è nulla che ecceda la prescrizione del *Deuteronomio*, e che, nella frase αὐγὰς τοῦ ϑεοῦ, ὁ ϑεός è appunto Adonai, non il Sole. – *R. D. R.*].

[287] Come si è mostrato *loc. cit.* e *supra*, p. 395 n. 207.

[È il caso di notare qui che le fonti non attestano un tale uso essenico, e che lo Zeller (cfr. le sue note precedenti che egli stesso cita) su questo punto si fonda solo nella presunzione che la Διαμαρτυρία e le formule degli Elchesaiti ripetano formule esseniche. – *R. D. R.*].

[288] pp. 392, 94 sg.; cfr. anche la demonologia di Plutarco e di altri platonici.

[289] Cfr. pp. 388 n. 188, 71 n. 112, 168 sg. e *passim*.

che entrambi non abbiano disapprovato la magia[290]; entrambi considerano però come il maggior frutto della sapienza e della devozione il dono della profezia, che si fanno un vanto di attribuire ai loro rappresentanti piú insigni[291]. Oltre al carattere dualista della loro concezione del mondo, a cui abbiamo accennato piú sopra, entrambi si trovano d'accordo anche nelle idee circa l'origine dell'anima, circa il suo rapporto col corpo e la vita dopo la morte[292]; né questa concordanza diminuisce per il fatto che non si trova negli Esseni alcuna traccia di metempsicosi, dato che anche molti aderenti alla scuola neopitagorica avevano abbandonato questa mitica concezione[293]. E nemmeno è una prova contro l'affinità delle due scuole il fatto che non si riscontra presso gli Esseni alcun accenno alla teoria aritmetica dei pitagorici; chi fa provenire l'essenismo dal neopitagorismo non è per questo obbligato a ritenere che esso si sia appropriato | di tutta la speculazione neopitagorica[294]. D'altronde 370 non sappiamo neanche se gli Esseni abbiano ignorato la speculazione aritmetica o se questa non sia penetrata in singole parti della dottrina essenica, specialmente nella teoria degli angeli e nell'arte medica e magica.

---

[290] Per quanto riguarda gli Esseni, si è dimostrato ciò probabile a p. 393; per quanto concerne i pitagorici basterà ricordare Nigidio Figulo e i pretesi miracoli di Pitagora e Apollonio (p. 114 n. 278).

[291] pp. 396 sg., 114 sg.; per le profezie di Pitagora, Parte I vol. II, p. 401 n. 1.

[292] Quanto fu riportato a questo proposito a p. 390, s'accosta particolarmente a quella forma della dottrina pitagorica che segue il pensiero stoico circa la natura eterea dell'anima. Si cfr. su ciò Parte I vol. II, p. 523 sg. e *supra* p. 31 sg. Un evidente parallelo della ἴυγξ φυσική (p. 390 n. 193) si trova in Plotino; v. sotto Parte III vol. V, p. 629^5 n. 2.

[293] Cfr. p. 93 sg.

[294] La dottrina dei numeri non aveva uguale importanza per tutta la scuola neopitagorica. Apollonio, ad es., non ne vuol sapere (v. *supra*, p. 113 n. 266); la maggior parte dei nostri frammenti, specie quelli etici e politici, la ignora; perfino Ocello, alla cui cosmologia la si direbbe indispensabile, non ne fa parola; negli estratti di Alessandro (Diog. VIII 25) è sbrigata molto in fretta, e nel *Poema aureo* il giuramento pitagorico, v. 47, è l'unico passo in cui sia ricordata. Tanto piú facilmente poteva essere trascurata da una scuola cui stava a cuore, anziché lo studio scientifico, la santità della vita.

Certo, anche prescindendo da ciò, si riscontrano negli Esseni alcune diversità dal neopitagorismo ellenico. Ma queste diversità sono soltanto quelle che dovevano risultare inevitabilmente quando le idee neopitagoriche fossero trapiantate in terreno ebraico e sviluppate in un determinato senso, definito dall'interesse religioso. Gli ebrei pitagorici non potevano naturalmente riconoscere gli dèi greci; i dèmoni dovevano essere sostituiti dagli angeli; invece di adorare il sole nascente, essi non potevano che rivolgersi a lui « quasi implorando». In altri casi troviamo che gli Esseni hanno realmente continuato e sviluppato le idee pitagoriche. L'ordinamento monastico e la comunione dei beni che, per quanto ci consta, il neopitagorismo poneva negli antichi tempi mitici, sono qui introdotti realmente nella vita; il celibato, che fa parte dell'ideale dei neopitagorici, ma si riscontra in loro soltanto come merito straordinario di alcuni, è diventato legge per la maggioranza degli Esseni; i bagni lustrali pare che abbiano avuto per loro un'importanza ancor maggiore che per i pitagorici, in seguito a concetti e usi ebraici. Seguendo il principio
371 della | uguaglianza naturale di tutti gli uomini, proclamato dai filosofi greci e soprattutto dagli stoici, gli Esseni non hanno formulato per primi la condanna della schiavitú, ma l'hanno attuata per primi nell'àmbito della loro associazione. Ma per quanto risulti con certezza da questi e simili elementi che l'essenismo è una concezione originale e non una semplice copia d'una scuola precedente, non si può tuttavia argomentare che debba soltanto a se stesso e non a influenze estranee anche quei punti nei quali concorda con una tendenza di pensiero piú antica; a meno che non si voglia negare,

per esempio, in Filone o nella Scolastica l'influsso della filosofia greca per il fatto che non si riesce a comprenderli con essa soltanto.

Questa è dunque la situazione: tra gli Esseni da un lato, i neopitagorici e gli orfici dall'altro c'è una profonda affinità, la quale non riguarda soltanto particolari secondari, ma proprio le loro peculiarità distintive. Proprio quelle dottrine, istituzioni e costumanze per cui gli Esseni si distinguono dall'ebraismo antico e contemporaneo, trovano quasi tutte la loro corrispondenza nei neopitagorici[295]. E le differenze tra gli Esseni e i pitagorici non pregiudicano affatto la loro somiglianza, perché o sono sviluppi e applicazioni dei principi neopitagorici, o erano richieste dal loro trapasso nell'ebraismo. Tutti e due questi movimenti spirituali appartengono, infine, non solo alla stessa epoca, ma anche al medesimo ambiente storico, alla civiltà ellenistica. Ciò premesso, è verosimile che queste due scuole siano state in origine indipendenti l'una | dall'altra? Basterà rivolgere la nostra 372 attenzione ai loro singoli rapporti di affinità perché la risposta non sia dubbia; e questa sarà ancor meno dubbia, se consideriamo la strana coincidenza di quei rapporti. Quando due fenomeni contemporanei si somigliano non solo in singoli punti, ma in tutto il loro carattere, e non solo nel loro indirizzo generale, ma anche in una gran quantità di particolari contingenti che si trovano uniti allo stesso modo in tutti e due, quando oltre a ciò anche le circostanze esterne sono favorevoli all'ipotesi del loro nesso storico, questa ipotesi è da considerarsi provata, per quanto possa essere provata in mancanza di testimonianze dirette. Non ci rimane

---

[295] Non è quindi nel giusto, come avrà già dimostrato il quadro che ne abbiamo tracciato, lo HILGENFELD, quando dice, *Jüd. Apokal.* 252, che si tratta in fondo solamente dell'astensione dal vino, dalla carne e dal matrimonio, che l'essenismo potrebbe in ogni caso aver desunto dalla concezione orfico-pitagorica della vita.

quindi altra scelta che far dipendere l'essenismo dal neopitagorismo o viceversa, oppure derivare l'uno e l'altro indipendentemente da una fonte comune. Questa ultima eventualità non è possibile, perché non conosciamo né in quei tempi né in epoca anteriore un fenomeno spirituale, nel quale i caratteri comuni all'essenismo e al neopitagorismo si ritrovino, non già singolarmente, ma riuniti tutti insieme in maniera consimile. La dipendenza del neopitagorismo dall'essenismo è esclusa per il fatto che si possono seguire nei pitagorici non pochi dei tratti comuni ad ambedue, e anzi i piú importanti, molto piú in su dell'epoca a cui si può eventualmente assegnare l'origine dell'essenismo[296], mentre altri elementi, per i quali questo procedimento non è
373 possibile con altrettanta | certezza, sono troppo strettamente uniti all'antica filosofia e religione greca perché si possano derivare dall'ebraismo; codesta dipendenza è esclusa anche perché non si trova nulla nei pitagorici che riveli l'origine ebraica[297], mentre negli Esseni ci

---

[296] Anche il RITSCHL ha dovuto ammetterlo (*Altkath. K.* 179); tuttavia ha mantenuto le sue convinzioni, prima « per il postulato metodico che si debba dimostrare, nella coscienza religiosa ebraica, per lo meno il germe che l'esempio della vita ascetica avrebbe potuto fecondare», e poi perché l'idea ebraica del sacerdozio appare come la chiave della consuetudine essena. Ho già dimostrato quanto valga quest'ultimo argomento; e per il primo, non so quale prova esso rechi contro di me. Non ho mai dubitato che l'essenismo, come la filosofia religiosa alessandrina, sia radicato per certi aspetti nell'ebraismo, benché debba rinunciare a formulare piú che supposizioni circa le condizioni che ne favorirono o ne provocarono il sorgere da parte ebraica; ma rimane per questo esclusa l'ipotesi che questo fenomeno non sia di origine puramente ebraica, ma prodotto dal contatto fecondo tra il mondo greco e quello ebraico?

[297] Anche la dottrina dell'unità del dio supremo era diffusa da gran tempo nella filosofia greca; anche la credenza dei neopitagorici nella rivelazione e nella divinazione era preparata dall'Accademia antica e dalla difesa stoica della mantica. Ma quando l'ÜBERWEG (*Grundr. d. Gesch. d. Phil.* I 275) osserva contro di me che il divieto del giuramento, del sacrificio cruento, della carne e del vino, la preferenza per il celibato, la dottrina dei dèmoni, la magia

sono, come abbiamo visto, molte cose che con la mentalità ebraica non si possono spiegare. Non rimane dunque altro che riconoscere negli Esseni una sètta alla cui origine ha efficacemente contribuito l'esempio dei neopitagorici, o se si preferisce, degli orfici.

Epoca e luogo d'origine dell'essenismo. – In che modo e in quale circostanza sia avvenuta primamente questa fusione del neopitagorismo coll'ebraismo, non sappiamo da alcuna fonte; dobbiamo quindi limitarci a trarre argomenti dalle circostanze che ci sono note, argomenti che possono naturalmente aspirare soltanto a una maggiore o minore probabilità. Ci si chiede anzitutto | dove 374 dobbiamo cercare la patria dell'essenismo, se in Palestina o nell'Egitto. In favore dell'Egitto sembrerebbe valida la considerazione che l'ebraismo assimilò appunto là, con maggior successo, la cultura e soprattutto la filosofia greca; sicché taluni di coloro che fanno derivare l'essenismo da influenze greche sono del parere che esso provenga dall'Egitto [298], sia che facciano sorgere senz'altro là il movimento degli Esseni, sia che suppongano che dalla fusione dello spirito ebraico con quello greco siano sorti dapprima in Egitto i Terapeuti (dei quali parleremo tra poco), e che poi la loro dottrina si sia diffusa nella Palestina, dando luogo alla sètta essenica [299].

---

e la divinazione dei neopitagorici provengono senza dubbio da concetti originariamente orientali, rispondo in ogni caso che queste cose, qualunque sia la loro origine, si ritrovano, molto prima degli Esseni, in Grecia nei pitagoristi del IV e negli orfici del V sec., in Empedocle e altrove; che c'è una differenza tra origine «orientale» e origine ebraica e che anche quanto potrebbe essere giunto precedentemente dall'oriente in Grecia, può essere tuttavia venuto a conoscenza degli ebrei soltanto per tramite dei greci. Alle altre osservazioni dell'Überweg sono sufficiente risposta le nostre discussioni precedenti.

[298] Cfr. p. 428.

[299] Io stesso avevo accettato questa ipotesi nella 1ª ed. di

Varie circostanze fanno ritenere, però, che l'essenismo ebbe indubbiamente la sua origine in Palestina. La sua esistenza ci è infatti confermata soltanto per questo paese e per le regioni immediatamente limitrofe; di Esseni egiziani non sa nulla neanche Filone[300]; i Terapeuti poi, qualunque sia il concetto che preferiamo farcene, sono un fenomeno troppo isolato e compaiono troppo tardi sulla scena perché si possano considerare capostipiti degli Esseni, dei quali abbiamo trovato tracce sicure in Palestina ancor prima della fine del terzo secolo. E per quanta sia la loro affinità, si distinguono proprio nel punto che distingue in genere il ramo alessandrino della teologia ebraica da quello palestinese. Quello ha, confrontato con questo, una tendenza esclu-
375 sivamente teorica: i problemi pratici | che appassionano gli Esseni e determinano la loro posizione rispetto all'ebraismo ortodosso, l'ammissibilità dei sacrifici di animali, le purificazioni ecc., non interessano neanche Filone; i Terapeuti non hanno né i ritiri claustrali, né le istituzioni e la disciplina monastica, senza la quale la comunità degli Esseni non si sarebbe certamente conservata cosí a lungo. E nell'epoca in cui è sorta la sètta degli Esseni la speculazione platonico-pitagorica non era ancora tanto progredita fra gli ebrei alessandrini che fosse potuta originarsi di lí la spinta decisiva alla formazione della sètta. L'essenismo non sarà dunque una propaggine della filosofia ebraico-alessandrina, ma soltanto un fenomeno parallelo a questa, sviluppatosi

---

quest'opera, ma l'abbandonai già nel saggio piú volte citato in *Th. Jahrbücher* XV 405, 432 sg.

[300] Ἔστι δὲ καὶ ἡ Παλαιστίνη Συρία καλοκἀγαθίας οὐκ ἄμοιρος: cosí comincia, in *Qu. omn. pr. lib.* 876 C, la sua descrizione degli Esseni in un contesto in cui, se potesse indicare ai suoi lettori Esseni egiziani, dovrebbe necessariamente parlarne. Cosí pure in Eus. *Pr. ev.* VIII 11, 1: οἰκοῦσι δὲ πολλὰς μὲν πόλεις τῆς Ἰουδαίας. Ulteriori indicazioni a p. 371 n. 139.

indipendentemente in Palestina mediante la penetrazione del misticismo pitagorico nel mondo ebraico.

Ciò avvenne, come abbiamo dimostrato (p. 399 sg.), nel terzo secolo a. C., e piú probabilmente nella sua seconda metà che nella prima. Tra le circostanze di questa epoca[301], per cui gli abitanti della Palestina subivano influssi ellenici da ogni parte, non avranno attirato l'attenzione degli ebrei soltanto la filosofia greca, di cui abbiamo trovato qualche traccia nell'Ecclesiaste, ma anche l'istituzione greca dei misteri, che proprio allora era in un periodo di grande fioritura[302], e soprattutto le società di asceti pitagorici, le quali li avranno indotti a fondare entro la comunità del popolo ebraico associazioni simili che si distinguevano dal concetto fin allora vigente della religione, nella loro dottrina, nel loro tenore di vita e nelle loro istituzioni sociali, per le peculiarità desunte dai loro predecessori greci, le piú importanti delle quali sono note già all'Ecclesiaste. I fondatori di queste associazioni | non solo non intende- 376
vano staccarsi dalla religione del loro popolo, ma volevano seguire i suoi precetti con maggiore fedeltà e perfezione di tutti gli altri, come appare dalla profonda venerazione degli Esseni per la legge mosaica e per la persona del legislatore, e dal fatto che pretendevano di aver ricevuto da Mosè, mediante una tradizione segreta, anche le loro proprie dottrine, diverse dalla teologia dominante[303]. Se dunque il nome di chasidei, che incontriamo per la prima volta nei libri dei Maccabei (I *Macch.* 7, 13), avesse compreso tutti coloro che, a differenza degli « ellenisti» indifferenti in fatto di religione, osservavano la legge mosaica, gli Esseni sarebbero stati sem-

---

[301] Su ciò p. 347 sgg.

[302] Cfr. p. 15 sgg.; *Ztschr. f. wiss. Th.* XLII 261 sgg.

[303] Per il primo punto si veda pp. 375, 385; per il secondo, p. 398.

plicemente una varietà dei chasidei. È però anche possibile (e proprio quel passo di I *Macch.* 7 sarebbe a favore di quest'ipotesi) che essi stessi preferissero chiamarsi i «devoti» (*chasidím*)[304], dato che aspiravano ad essere i «perfetti» (v. sopra, pp. 388; 398). Solamente qualora si fossero designati con questo nome esclusivamente coloro che, come piú tardi i Farisei, si assumevano l'obbligo di osservare la legge il piú possibile alla lettera, l'ammissione in una associazione di Esseni avrebbe significato un andare oltre la concezione chasidica. Non sappiamo come siano andate le cose, quale sia stato il rapporto tra gli Esseni e i loro connazionali durante i due primi secoli dopo il sorgere della sètta e quale azione esso abbia esercitato sulle loro istituzioni; dovremo supporre però che molte di quelle cose che le descrizioni di Filone e di Giuseppe ci presentano come esistenti da lunga data, si siano evolute invece a poco a poco per l'influsso delle condizioni religiose e politiche circostanti. Le espressioni dell'Ecclesiaste non danno l'impressione che coloro i quali rifiutavano i sacrifici e il giuramento abbiano 377 rappresentato tra gli altri connazionali | un partito bell'e formato; e cento anni dopo troviamo l'esseno Giuda coi suoi discepoli nel Tempio, dove predice l'assassinio dell'Asmoneo Antigono[305]. Invece la reazione farisea, che cominciò subito dopo la morte di Alessandro Jannèo e si mantenne poi al potere, avrà ridotto gli Esseni in quell'isolamento in cui li troviamo in seguito, nella solitudine delle campagne, e li avrà indotti a dare una forma piú precisa alle loro istituzioni monastiche. Anche la speculazione essena si sarà sviluppata a poco a poco, come quella neopitagorica e per influsso di questa. Ma proprio a questo proposito abbiamo notizie troppo scarse, benché l'innegabile comparsa (dimostrata sopra, p. 389 n. 192) di filosofemi neopitagorici presso gli Ebioniti permetta di supporre la stessa cosa per gli Esseni.

---

[304] Come presuppone la derivazione del nome degli Esseni ipotizzata da HITZIG (v. *supra* p. 363 n. 117). Pare che i consacrati secondo il rito esseno siano detti δίκαιοι e ὅσιοι anche nell'antica Διαμαρτυρία ebionita, prima delle *Omilie* clementine c. 1, 4.

[305] Cfr. p. 364 n. 119. Questo non è veramente un fatto storico, ma una leggenda; ma dimostra che gli autori di questa leggenda non si scandalizzavano ancora per la presenza di Esseni nel tempio.

Si tratta di ipotesi a cui ci si riduce quando l'indagine storica deve aprirsi un varco attraverso le tenebre rischiarate soltanto da luci rade e incerte. Ma, siano giuste o inesatte queste supposizioni nei loro particolari, la profonda affinità tra l'essenismo e il neopitagorismo rende sommamente probabile che sia stato appunto il neopitagorismo a fare da elemento mediatore tra lo spirito greco e lo spirito ebraico presso gli Esseni, per quanto si possano formulare congetture in questo campo[306].

---

[306] [NOTA GENERALE SUGLI ESSENI IN RIFERIMENTO AI MANOSCRITTI DEL MAR MORTO

Tra le piú notevoli scoperte archeologiche degli ultimi tempi sono da annoverarsi i ritrovamenti di preziosi manoscritti ebraici avvenuti in Palestina, e precisamente nelle cosiddette Grotte di Qumrân presso il Mar Morto. Un primo gruppo venne alla luce nel 1947; altri testi ci sono stati rivelati successivamente in seguito a nuove esplorazioni, nel 1952, nel 1955, nel 1956, e piú tardi ancora. I manoscritti stessi hanno suscitato un vivissimo fervore di studi e dato materia a numerosissime pubblicazioni.

I rotoli della prima caverna (IQ), scoperti nel 1947, comprendono (oltre a un testo di Isaia, ecc.), dei mss. evidentemente provenienti da una comunità religiosa ebraica abitante in quei luoghi: una « Regola della Comunità » (in ebraico *Serek hasahed*), detta anche « Manuale di disciplina », una « Regola della Guerra », (*Serek hamilhama*) che va anche sotto il nome di « Guerra dei figli della luce contro i figli dalle tenebre », una silloge di Inni (*Kodajot*), e un Commentario al profeta Habakuk. Vi è pure un « Libro delle Regole », contenuto nella parte terminale del rotolo stesso del « Manuale di Disciplina », che viene considerato dagli editori come prosecuzione del Manuale.

Oggi l'opinione prevalente assegna i mss. di Qumrân a un periodo compreso fra il II sec. a. C. e il I sec. dell'Era volgare. Qualche voce discorde, che ha collocato l'età dei rotoli nel Medioevo, è apparsa contrastante coi dati paleografici e archeologici (cfr. p. es., per un'informazione generale, K. Schubert, *Die Gemeinde vom Toten Meer*, 1958, trad. inglese [*The Dead Sea Community*], London 1959, p. 16 sgg.; Milik, *Dieci anni di scoperte nel deserto di Giuda*, trad. ital., Torino 1957, pp. 17, 68; R. K. Harrison, *The Dead Sea Scrolls*, London 1961, p. 49 sgg., ecc.). Si pensa che i testi abbiano fatto parte della biblioteca della comunità, la quale, dovendo abbandonare il luogo (a causa della guerra romano-giudaica del 66-70 d. C.?), avrà nascosto i libri nelle grotte. Il Khirbet Qumrân, centro di vita della setta, sarà stato distrutto proprio per effetto di quella spedizione. La fuga della comunità sarà stata anteriore alle azioni decisive delle truppe di Vespasiano, che distrussero il monastero (cfr. Allegro, *The Dead Sea Scrolls*, trad. it. col titolo *I rotoli del Mar Morto*, p. 97).

In genere, si identifica questa comunità con gli Esseni descritti da Giuseppe Flavio, Filone e Plinio, quantunque vi siano delle voci discordi.

Infatti, i testi di Qumrân, e soprattutto il «Manuale di disciplina» (nella sua parte introduttiva e specialmente in quella delle sue quattro sezioni in cui è disegnato lo statuto della Comunità), contengono notevolissime corrispondenze con ciò che degli Esseni Giuseppe e Filone ci narrano: d'altra parte il rito di Qumrân corrisponde all'indicazione data da Plinio circa la fede degli Esseni. Per Plinio gli Esseni abitavano a settentrione di Engaddi: giacché l'espressione *infra hos* («al di sotto di questi») si deve intendere in questo senso (cfr. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens*, p. 49 e Milik, *Dieci anni di scoperte nel deserto di Giuda*, pp. 34-35, 41). Qumrân è l'unico luogo abitato lungo la riva occidentale del Mar Morto che abbia Engaddi a mezzogiorno. Associando questo argomento topografico con le suddette corrispondenze fra i resoconti degli autori classici e il contenuto dei testi scoperti, la maggior parte degli studiosi si sentono autorizzati a stimare i manoscritti come nuove fonti, dotate di fondamentale importanza, per la nostra conoscenza degli Esseni.

Tra i piú notevoli sostenitori di questa veduta sono il Milik, il De Vaux, il Dupont Sommer, il Fritsch, lo Schubert, lo Howlett. Non è tuttavia da tacere della minoranza costituita da coloro cui l'identificazione non par giustificata. Tra questi son da ricordare (oltre al Del Medico, che nega addirittura l'esistenza degli Esseni, e lo Zeitlin, che reputa che i rotoli siano d'origine caraitica) lo Schonfield, *Secrets of the Dead Sea Scrolls*, London 1956, il quale pensa che gli Esseni e i cenobiti di Qumrân fossero due comunità diverse stabilitesi successivamente nel medesimo Khirbet Qumrân. L. Otzen, *Die neugefundenen hebraischen Sektschriften* ... in *Studia Theologica* VII (1956), trova un divario incolmabile fra le due sette, l'una ellenizzante e l'altra intesa a tornare allo spirito religioso del profetismo; il Teicher assurdamente vede nei Qumraniti dei Cristiani, teoria, questa, insostenibile anche per ragioni cronologiche, ecc.

Millar Burrows, dal canto suo, mostra incertezza riguardo all'identificazione, e passa infine a riconoscere che «la sètta del maestro di Giustizia e dei suoi seguaci fu manifestamente uno dei gruppi formatisi entro il Giudaismo durante i periodi premaccabeo e asmonèo», che può essere inclusa entro il termine *Hasidim*, e che « era in molte guise affine agli Esseni, cosí come li conosciamo da fonti del periodo romano». Se questo termine – egli conclude – è usato in un senso largo, comprensivo, noi possiamo legittimamente chiamare i settari di Qumrân Esseni: per ora tuttavia, per non pregiudicare la questione, sembra meglio riservare quel nome al gruppo descritto da Filone e Giuseppe, il quale, se i loro racconti sono accurati, non era esattamente identico o coestensivo con la comunità di Qumrân (cfr. *The Dead Sea Scrolls*, 1955, p. 273 sgg. e particolarmente i luoghi da noi tradotti, pertinenti a p. 298).

Lo stesso autore, nel lavoro piú recente *More Light on the Dead Sea Scrolls* (1959), ammette che ormai coloro che discutono sulla identificazione sovraccennata son pochi, ma nota che gli sforzi fatti dopo il 1955 per precisare quale si fosse la sètta non sono stati piú conclusivi dei precedenti, e conclude nuovamente che non vi è obiezione seria contro l'uso della parola Esseni in senso largo; e trova possibile e anche probabile che gli Esseni cui accenna Plinio siano gli uomini di Qumrân, ma vuole che non si parta dall'idea preconcetta che Filone e Giuseppe e i manoscritti del Mar Morto si riferiscano senz'altro a una identica comunità.

R. K. HARRISON (*op. cit.*, p. 101), riassumendo ricerche e punti di vista di vari scrittori, conclude che la questione dell'origine e natura della comunità di Qumrân è molto complessa e che riguardo ad essa i documenti in nostro possesso non consentono un verdetto definitivo (« La relazione generale della setta di Qumrân con gli Esseni è abbastanza ovvia, ma si deve raccomandare cautela in qualsiasi tendenza a un'identificazione fatta sulla base di similianze superficiali»); e soggiunge, richiamandosi alle divergenze fra le notizie classiche sugli Esseni e quelle dei Rotoli concernenti la Setta della Alleanza, che « è un assioma del metodo scientifico che le differenze sono anche piú significative in tutte le questioni attinenti a una comparazione che non le simiglianze. Quando si tenga presente ciò, dovrebbe sembrare che, se i settari di Qumrân hanno da essere considerati ad ogni modo come Esseni, possono essere tenuti per tali solo in senso generale».

Ma le somiglianze, qui, soverchiano di molto le differenze; ed è stato piú volte osservato che queste ultime si spiegano, da una parte, con la plausibile supposizione che gli autori classici (Filone e Giuseppe) abbiano voluto, nel riferire sugli Esseni, colorarli di una tinta ellenistica, per far piacere ai loro lettori pagani e mettere un po' nell'ombra altri caratteri piú spiccatamente ebraici della loro fisionomia, e che d'altra parte essi stessi, dato il segreto che avvolgeva talune dottrine esseniche, non abbiano saputo tutto in proposito (v. *infra*). E sembra in complesso che dubbi e riserve non menomino la forza degli argomenti onde è suggerita l'argomentazione. Che nell'età di Plinio il Vecchio gli asceti di Khirbet Qumrân fossero Esseni risulta indiscutibile dal fatto sopra menzionato: e dottrine e costumi dei « Qumraniani » concordano con gli Esseni molto piú che con qualsiasi altra setta ebraica. Sappiamo che Giuseppe parla di tre « filosofie » del suo popolo, quella dei Farisei, quella dei Sadducei e quella degli Esseni, e aggiunge anche gli Zeloti. Che i Qumraniani non fossero Sadducei, risulta evidente dal loro stesso accentuato spiritualismo e misticismo, che non fossero Farisei (nonostante certe somiglianze) dal fatto stesso che la loro setta era sacerdotale, mentre il Farisaismo era a fondo laico, e d'altra parte piú insistente che non i « Qumraniti » nell'osservanza letterale della Torah. Vedi per tutto ciò Dupont-Sommer (*Les écrits esséniens...* p. 415 sgg.). Fra l'altro vi è una differenza caratteristica rispetto al Farisaismo: gli iniziandi di Qumrân dovevano prestare un giuramento (il che corrisponde all'uso degli Esseni di Giuseppe Flavio), mentre non si richiedeva giuramento per l'ammissione alla Habura farisaica. Affinità maggiori, in ogni caso, si notano tra Farisei e Comunità di Damasco che non con Qumrân. E quanto ai Sadducei, oltre alla suddetta evidente discordanza della *Weltanschauung*, è da notare che essi facevano parte di quel sacerdozio di Gerusalemme che i Qumraniani avversavano. V. anche Millar Burrows (in *Dead Sea Scrolls*, p. 275 sgg.): « in any case, the Covenanters were certainly not the group called Sadducees in the New Testament, the Rabbinic literature, and the works of Josephus. The denunciation of the priests of Jerusalem in the Habbakkuk Commentary would of itself be enough to prove that » (p. 276). Anzi, i Sadducei appaiono, di fronte alla setta di Qumrân, come suoi avversari.

Quanto alla τετάρτη φιλοσοφία di Ios. *Ant.* XVIII 23, l'identificazione proposta da Cecil Roth urta contro obiezioni di vario genere e anzitutto cronologiche. E come identificare quegli asceti protesi anche verso il mondo di là con gli Zeloti, tutti presi da cure inerenti all'ordine terreno e particolarmente dall'impegno di una lotta immediata contro gli avversari d'Israele? V. anche l'appendice IV dell'*o. c.* di Dupont-Sommer, p. 409 sgg., e Millar Burrows, *The Dead Sea Scrolls*, pp. 294-95. Il che però non ci vieta di ammettere che in un'ultima fase, cioè negli ultimi decenni precedenti la rovina di Gerusalemme, l'essenismo abbia appunto, come afferma il Milik (v. *infra*), e come sembra probabile, una certa tinta zelotica, pur senza perdere i suoi propri caratteri fondamentali. I Samaritani, poi, quantunque si sia parlato di affinità con la setta di Qumrân, non possono di certo, rappresentanti quali erano di una dottrina e pratica assolutamente eterodossa rispetto al Giudaismo, esser presi in seria considerazione. Quanto a un'origine caraitica dei mss. del Mar Morto (Zeitlin), essa è certamente da rigettare come sballata, per l'evidenza archeologico-paleografica riguardante i manoscritti stessi. Esclusa questa possibilità, e dato che di altre sètte del giudaismo ellenistico, oltre a quella ricordata, non si ha notizia, riesce naturale l'inclusione dei cenobiti di Qumrân nel quadro dell'Essenismo, anche se si possa pensare a un ramo speciale.

Accenniamo ora alle cose principali che si ricavano, in rapporto con il nostro soggetto, dallo studio dei « Rotoli».

Nella « Regola della Comunità» (IQ) troviamo, oltre alle norme statutarie della setta, anche insegnamenti dottrinali ed altre materie. Il cosí detto « Libro delle regole», considerato come appendice al « Manuale» predetto, nel riferirsi indubbiamente alla medesima comunità, non dà norme di vita monastica, bensí vuol rivolgersi a soci sposati. Ricordiamo subito che anche GIUSEPPE (come avverte lo Zeller) ci informa in *B. J.* II 8, 13 che fra gli Esseni vi era pure un certo numero di coniugati. Nella « Regola» si prospetta la visione di due Messia del popolo israelitico, l'uno sacerdote e l'altro laico (di ciò non parla alcuna delle fonti classiche).

Nel Rotolo della guerra (IQ) è proclamata l'attesa in cui vive la comunità di un grande conflitto tra i « Figli della Luce», vale a dire i buoni, alla classe dei quali appartengono i membri della comunità stessa, e i « Figli delle tenebre», vale a dire i cattivi, nella cui schiera rientrano i pagani e gli ebrei infedeli alla Legge, ossia i « violatori del Patto». Il conflitto dovrebbe avvenire alla fine del mondo: vi saranno sette battaglie, cioè tre vittorie dei figli della Luce, tre degli avversari, e da ultimo un combattimento decisivo, in cui la mano di Dio procurerà in favore dei primi una conclusione trionfale.

Il Rotolo degli Inni (IQ) contiene preghiere della comunità, in cui si insiste sulla Provvidenza divina.

Nel commento ad Habakuk si parla di un « Maestro di Giustizia», capo della Comunità del « Nuovo Patto», gran profeta, che ha per avversari, da un lato un « Uomo di menzogna», secondato da un gruppo di « uomini di violenza», dall'altro un « Sacerdote malvagio» e gli accoliti di costui.

La caverna IV ci ha ridato altri 11 manoscritti della « Regola della Comunità» e 4 copie del « Libro della guerra», e inoltre un libro esoterico, contenente dottrine segrete dei cenobiti di Qumrân (libro che oggi forma oggetto di studio). Occorre poi particolarmente rilevare che nelle Grotte IV, V e VI si son trovati frammenti di quel cosiddetto « Documento di Damasco», che era già noto agli studiosi da molto tempo. Questo interessantissimo testo, rinvenuto nella Sinagoga caraitica del Cairo, era stato primamente pubblicato da SALOMON SCHECHTER nel 1910 (*Fragments of a Zadokite Work*, in *Documents of Jewish Sectaries*, Cambridge 1910, vol. I). Evidente l'affinità del suo contenuto col commento ad Habakuk e con la Regola della Comunità: vi si parla della medesima sètta, si fa cenno del « Maestro di Giustizia», del « Predicatore di Menzogna», si esprime il concetto del « Nuovo Patto», si abbozza una storia della sètta stessa, e si danno preziose notizie sull'iniziazione e sulle leggi riguardanti il comportamento dei soci. Per altro ci sono alcune differenze, rispetto a queste leggi, fra il « Documento» e il « Manuale di Disciplina», soprattutto nel senso che nel primo ci si riferisce a persone coniugate e non viventi monasticamente: il che fa pensare (cfr. Milik, p. 47) a due «osservanze» della sètta medesima (cfr. sopra). Secondo alcuni, il nome di «Damasco» cosí come l'espressione «vita dei campi», che vi ricorre per indicare il luogo e il modo di soggiorno degli associati, avrebbe un senso puramente figurato alludendo a un luogo di esilio della sètta non identificabile storicamente (cfr. Allegro, p. 113; cfr. anche Gaster, *The Dead Sea Scriptures in English Translation*, 1956, pp. 4, 101 n. 23), mentre vi è chi pensa a un gruppo effettivamente abitante in Damasco, e piú precisamente nelle zone di Haurân e di Gebel ed-Drüz (Milik, *ibid.*). In ogni caso, se è vero che la Comunità di Qumrân va identificata con gli Esseni, anche il Documento è una testimonianza essenica, cosa alla quale prima dei ritrovamenti del Mar Morto nessuno aveva pensato.

Vi sono, come si è accennato, notevolissime corrispondenze dottrinarie e istituzionali fra gli Esseni della tradizione storiografica e i solitari di Qumrân: tra i punti comuni di particolare evidenza sono il giuramento dei novizi, i pasti comuni, lo spregio delle ricchezze, la continenza sessuale, lo spirito di umiltà, e in filosofia la tendenza a una teoria deterministica o parzialmente deterministica, lo sviluppo dato alla credenza negli angeli, l'ossequio alla Torah e ai profeti, l'allegoresi, il culto della santità (cfr. anche Allegro, p. 81).

Ciò basta per rendere l'identificazione praticamente assai plausibile. Per altro, vi sono pure tra i racconti di Giuseppe e di Filone e le informazioni che dai Rotoli ricaviamo sulla setta dei Figli della Luce delle differenze: certe istituzioni, usi e dottrine di Qumrân non sono mentovati da quegli scrittori, i quali, fra l'altro, tacciono del Maestro di giustizia, del messianismo e delle aspettazioni apocalittiche; e d'altra parte taluni particolari della vita essenica indicati dagli scrittori suddetti non figurano nei testi Qumranici. Tali divergenze vengono spiegate in parte con l'osservazione che tanto Filone quanto Giuseppe si rivolgevano principalmente ai pagani, al mondo dei Greci e dei non Greci ellenizzati, e quindi cercavano di mettere in risalto gli aspetti dell'Essenismo piú vicini allo spirito ellenistico e agli indirizzi della filosofia greca, passando sopra ad altri aspetti piú spiccatamente ebraici (come appunto il Messianismo e l'escatologia). Si può poi anche tener conto del fatto che i piú dei testi Qumranici saranno piú antichi dell'età di Filone e Giuseppe, nei quali ultimi potrebbe rispecchiarsi un'epoca diversa dell'Essenismo: e si è anche supposta una varietà di gruppi essenici (cfr. Schubert, *op. cit.*, trad. ingl., pp. 42-43).

Che dire infine del fatto che la parola «Esseni» non ricorre mai nei Rotoli? Ciò si intende pensando che «Esseni» sarà stato un nome dato alla setta da altri, e non dai suoi membri. Cosí per esempio, gli aderenti alla Society of Friends non si danno essi medesimi il nome di Quakers, che dà loro il pubblico estraneo (cfr. Howlett, *Les Esséniens et le Christianisme*, trad. franc. dall'originale americano, p. 245).

Accettata dunque l'identità di Esseni e monaci di Qumrân, si può, combinando le informazioni di Qumrân con le fonti classiche, dare di questo caratteristico ramo dell'Ebraismo un quadro assai piú completo di quanto non fosse possibile al tempo dello Zeller.

Giuseppe ci dice che gli Esseni avevano propri sacerdoti e funzionari: i testi di Qumrân ci parlano di un « ispettore alla testa di molti» e un « sovraintendente di molti», due termini verisimilmente indicanti la stessa persona, che sarà stata un sacerdote. Oltre al Capo suddetto, vi era anche un comitato di dodici laici e tre preti (*Man. Disc.* 8, 1) con uffici molto importanti, legislativi e giudiziari. I sacerdoti avevano in Qumrân una posizione preminente (cfr. *Man. Disc.* 9, 7: « solo i Figli di Aronne hanno la signoria in fatto di giudizio e di ricchezza»). La massa, per altro, era formata di laici, chiamati « i molti» (*ha-rabbîm*): cfr. Giuseppe, che chiama πλεῖστοι la comunità essenica in generale e πλείονες i membri obbedienti alla gerarchia. Vi era un'assemblea a cui partecipavano sacerdoti figli di Aronne e laici, cui spettava l'esercizio della giurisdizione in casi speciali: cfr. Giuseppe *B. J.* II 8, 9 (« giudicano raccogliendosi in numero non minore di cento»; cfr. Zeller, qui sopra, nota 127). Nella comunità damascena vi erano due capi, un « sacerdote ispettore dei molti» (*Docum. Dam.* 14, 6 sg.) e un laico detto « sovraintendente su tutti i campi». Inoltre vi erano sovraintendenti subalterni per ciascuno dei gruppi in cui la comunità dei « campi» si suddivideva. Funzionava un tribunale generale di dieci membri (v. Milik, *op. cit.*, 51-52).

La Comunità qumranica esigeva, per l'ammissione di nuovi membri alla sètta, un periodo annuale in cui il neofita rivestiva le qualità di postulante, e poi un noviziato: circa questo aspetto della vita essenica le notizie del *Manuale di Disciplina* coincidono con quelle di Giuseppe (*B. J.* II 8, 17 cfr. n. 133 dello Zeller). Fra l'altro, i terribili voti del nuovo accolito, menzionati da Giuseppe (nel luogo citato dallo Zeller n. 131 il nuovo adepto giurerà « di onorare Dio, compiere le sue obbligazioni verso gli uomini, odiare sempre gli ingiusti e aiutare i giusti, mostrar fedeltà a tutti gli uomini e specialmente a quelli investiti di autorità...» ecc. ecc.) figurano anche nella *Regola della Com.* 1, 2-4: « fare quel che è buono e retto davanti a Lui [davanti a Dio] come egli comandò attraverso Mosè e tutti i suoi servi, i profeti; amare quelli che egli ha scelto e odiare tutti quelli che egli ha rigettato...».

Giuseppe parla anche della « consacrazione purificatrice con l'acqua» a cui si era ammessi dopo l'anno di pre-noviziato: nei testi di Q. (*Man. Disc.* 6, 15) dove si precisano le norme per l'ammissione, l'acqua non è mentovata: però sappiamo dalla scoperta di due bacini per bagni a Kirbeth-Qumrân che la comunità dava importanza ai bagni spirituali (cfr. Schubert, *op. cit.*, pp. 23, 46).

Anche a proposito della κοινὴ τροφή (« nutrimento», o « pasto comune») di cui tocca Giuseppe, si rileva che nel *Manuale* questi banchetti non son nominati espressamente; ma vi si dice semplicemente che il novizio « non oserà toccare la bevanda dei membri pieni finché non abbia completato un anno pieno fra gli uomini della comunità» (cfr. *Man.* 6, 15-25). Si può pensare ad ogni modo che l'espressione alluda proprio ai banchetti rituali, che del resto son menzionati altrove nel *Manuale* (6, 4-6, cfr. *infra*).

Che il nuovo accolito dovesse giurare, come attesta Giuseppe, « di non nascondere nulla ai fratelli dell'ordine, di non rivelare nessuno dei loro segreti ad altri anche se egli dovesse essere seviziato a morte» (*B. J.* II 8, 4), è confermato dal *Manuale di disciplina*: « il consiglio della Torah deve essere nascosto ai peccatori, ma la conoscenza della verità e del retto giudizio deve essere insegnata a quelli che scelgono la retta via» (*Man.* 9, 17). *Ibid.* 4, 5-6 si proclama come virtú dei soci « la modestia della condotta con una universale prudenza e la descrizione riguardo alla verità dei segreti del sapere».

Quanto alla rinunzia al guadagno e alla comunione dei beni, di cui ci informano Giuseppe (*B. J.* II 8, 3 sg.; *Ant.* XVII 1, 5), Filone (*Quod omn. prob. lib.* 12) e Hippolyt. (ap. Eus. *Praep.* VIII 11), si confronti la Regola della Comunità, dove è detto che « tutti coloro che volontariamente confessano la pura verità debbono portare tutta la loro conoscenza, la loro forza e la loro ricchezza nella Comunità di Dio » (*Man. Disc.* I 11). *Ibid.* VI 19 si parla della consegna delle proprietà fatta dai novizi. Cfr. anche la preghiera « Non ho desiderio per la ricchezza peccaminosa» (*ibid.* X 19: v. Schubert, *op. cit.* 48). Resta però difficile da stabilire se la comunione dei beni fosse praticata poi di fatto anche dai membri sposati; e non si può neppur precisare se la maggioranza dei celibi avessero escluso completamente la proprietà privata. Del resto, nel *Documento di Damasco* quest'ultima è riconosciuta, e i membri « pieni» versano soltanto un contributo alla Comunità (*Doc. Dam.* 9, 10-16; 14, 12-14). Ad ogni modo, la povertà era considerata come una virtú altissima: e i membri dovevano tutti spregiar la ricchezza e sentirsi disposti alla povertà, tenuta in conto di condizione privilegiata, anche se tra i membri stessi solo una parte praticava la comunione dei beni e gli altri (verisimilmente i membri sposati) non avevano questo obbligo.

Secondo le fonti classiche, gli Esseni erano occupati in notevole misura nel lavoro manuale: e ciò è confermato dagli scavi, che ci indicano un quartiere artigiano e la coltivazione della terra che aveva luogo nell'oasi di Ajn Fesha (Milik, p. 54).

Dai manoscritti di Qumrân noi non abbiamo notizia di altre comunità esseniche che non siano quelle di Qumrân stessa e i gruppi dei « Campi di Damasco»: ma la asserzione delle fonti classiche (cfr. Zeller, *supra*) che ci dicono che gli Esseni abitavano in piú città e villaggi sarà vera: la stessa notizia di Giuseppe circa un Giuda Esseno, vaticinatore della fine di Antigono, circa un Manachem, vaticinatore dell'assunzione di Erode al regno, circa un Giovanni Esseno governatore (τοπάρχης) di un territorio, eminente soldato della prima guerra giudaica, mostrano la diffusione della sètta (cfr. MILIK *ib.* 47-48). Occorre poi particolarmente notare che i ritrovamenti di Qumrân confermano quanto dice Giuseppe circa l'esistenza, oltre agli Esseni viventi monasticamente, di membri della setta non legati dall'obbligo del celibato. Di fatti, sono stati scoperte a Qumrân anche tombe di donne e di bambini; si congettura ci fosse un luogo speciale di sepoltura per i vecchi sposati della comunità e per le donne, mentre ai membri dell'ordine monastico spettava un cimitero grande situato a occidente del monastero (cfr. SCHUBERT, p. 24, p. 43). D'altra parte, il libro delle Regole dà giustappunto delle norme per membri sposati, prescrivendo tra l'altro che l'uomo non si sposi prima di vent'anni, e fa cenno anche di donne. Cosí pure il « Documento di Damasco » ammette sotto certe condizioni il matrimonio.

L'attività della sètta era spartita fra il lavoro manuale e il culto religioso: secondo il *Manuale* (VI 7), essi vegliavano insieme per una « terza parte della notte », cioè nelle ore serali, leggendo i libri sacri, interpretandone il significato e pregando in comune.

Quanto ai bagni di cui parla Giuseppe (in *De bello J.* II 8, 5 si accenna alle abluzioni fatte prima dei pasti, *ibid.* 8, 9 ad altre che seguivano al soddisfacimento dei bisogni naturali, *ibid.* 8, 10 al loro uso di lavarsi quando erano stati toccati da confratelli piú giovani), è da notare che dagli scavi risulta confermato che la comunità praticava lustrazioni: a Kirbeth-Qumrân vi erano due bacini che dovevano servire come bagni (SCHUBERT, p. 21). Nel *Documento di Damasco* (X 11) si prescrive che l'acqua purificatrice sia pulita; cfr. anche il luogo della *Regola della Comunità* (III 4, 6), citato da SCHUBERT, *op. cit.* pp. 54-55, dove si dichiara che il lavaggio di per sé non basta a purificare il peccatore. Quanto alle notizie di Filone, secondo il quale gli Esseni non sacrificavano animali (*Quod omn. prob. liber*, 12) e di Giuseppe (*Ant.* XVIII 1, 5), secondo il quale essi mandavan doni al tempio ma non offrivano sacrifici e praticavano un culto a parte, è da credere, stando ai testi di Qumrân, che gli Esseni rinunciassero al culto ufficiale di Gerusalemme (cfr. *Docum. Dam.* VI 12 « Tutti coloro che entrano nel patto non osano entrare nel santuario per dare fiamma colà al suo Altare invano ») ma non in via di principio, ma soltanto perché convinti che al loro tempo quel culto fosse profanato dall'iniquità. Probabilmente essi stimavano che, finita questa età di Belial, i sacrifici a Gerusalemme avrebbero ripigliato tutto il loro valore, e sarebbero stati celebrati nella città santa da loro stessi (cfr. CARMIGNAC in *Revue Biblique* LXIII, 1956, pp. 524-32: « L'utilité ou inutilité des sacrifices sanglants dans la Règle de la Communauté »).

È vero che altri luoghi del *Doc. di Dam.* sembrano ammettere i sacrifici (X 17 sgg. « Non si offre nulla sull'altare il sabato, se non l'olocausto del sabato »; XI 18 sgg. « Che non s'invii all'altare olocausto od oblazione o legno per mezzo di un uomo che sia impuro di una qualsiasi impurità... »). Ma il primo luogo da noi qui citato si può intendere come riferito a un'epoca in cui la sètta era ancora fedele al culto tradizionale (Dupont-Sommer, p. 169 n. 1) e il secondo potrebbe significare semplicemente che la sètta non approvava le donazioni di vittime al tempio fatte da persone non appartenenti alla Comunità, bensí soltanto l'offerta dei suoi propri doni (che non erano vittime): Dupont-Sommer, *ibid.*, n. 2.

Quanto alle credenze della sètta di Qumrân, è chiaro che esse erano essenzialmente quelle del Vecchio Testamento, come del resto risulta per gli Esseni stessi anche dalle fonti classiche. Qumrân aveva, d'altra parte (come si è accennato sopra), dottrine segrete, cioè rivelate ai soli iniziati, ai membri della sètta. Nella *Regola della Com.* II 3-8 si legge: « Dalla fontana della sua conoscenza Egli (Iddio) mi ha aperto la luce; e il mio occhio ha veduto le sue opere meravigliose... e dalla sorgente della sua rettitudine (vengono) entro il mio cuore i precetti della luce; attraverso i Suoi meravigliosi misteri il mio occhio ha contemplato l'essere eterno: (è questa) una conoscenza salvatrice che è celata all'uomo di scienza, una sapiente istruzione (celata ai) figli degli uomini, (è) la fontana della rettitudine, il serbatoio della forza, il porto della gloria. Tra le compagnie della carne, Iddio ha dato questa (conoscenza) come possesso eterno a coloro che ha scelto e ha permesso loro di partecipare alla sorte dei santi; e coi figli del cielo egli ha congiunto la loro associazione al consiglio della comunità» (cfr. Schubert, 68; Dupont-Sommer, 116-117). Questo esoterismo corrisponde a quanto sappiamo, riguardo agli Esseni, da Giuseppe, che a proposito del giuramento dei neofiti allude appunto a dottrine e libri da custodirsi gelosamente (cfr. Zeller, *supra*), all'obbligo di non rivelare nulla agli estranei a costo della vita (cfr. *supra*).

Filone (*Qu. omn. prob. lib.* 12, p. 458), nel parlare dello studio che gli Esseni facevano della filosofia morale, dice che essi studiavano le leggi divine, tramandate dai padri, tutti i giorni ma in particolare il sabato: ἱερὰ γὰρ ἡ ἑβδόμη νενόμισται, καθ' ἣν τῶν ἄλλων ἀνέχοντες ἔργων, εἰς ἱεροὺς ἀφικνούμενοι τόπους, οἳ καλοῦνται συναγωγαί, καθ' ἡλικίας ἐν τάξεσιν ὑπὸ πρεσβυτέροις νέοι καθέζονται, μετὰ κόσμου τοῦ προσήκοντος ἔχοντες ἀκροατικῶς. εἶθ' εἷς μέν τις τὰς βίβλους ἀναγιγνώσκει λαβών, ἕτερος δὲ τῶν ἐμπειροτάτων ὅσα μὴ γνώριμα παρελθὼν ἀναδιδάσκει ... Cfr. il *Manuale di Disciplina* 6, 8: « Questo è l'ordine dei seggi per i membri pieni, ciascuno nel suo ordine. Prima sono collocati i sacerdoti, al secondo posto gli anziani, e il resto del popolo deve essere collocato, ciascuno nel suo ordine». Filone aggiunge subito dopo, nel luogo or ora citato: τὰ γὰρ πλεῖστα διὰ συμβόλων ἀρχαιοτρόπῳ ζηλώσει παρ' αὐτοῖς φιλοσοφεῖται; e che i cenobiti di Qumrân dessero della Bibbia una esegesi simbolica si vede dal Commentario ad Habakuk.

In ogni caso, la disciplina delle riunioni era stretta. Con quanto dice Giuseppe, *B. J.* II 8, 5 (ogni Esseno lascia che l'altro parli quando è il suo turno) e II 8, 9 (in una riunione di dieci nessuno deve parlare contro l'opinione degli altri nove) si accorda il *Man. Disc.* (6, 10): « Un uomo non osi di parlare nel mezzo delle parole di suo fratello, prima che suo fratello abbia finito di parlare. E inoltre egli non parlerà prima che venga il suo turno, cosí come è scritto avanti a lui».

Si è detto che son pur menzionati, sebbene brevemente, nei testi di Qumrân banchetti comuni di cui parlano Filone *Qu. om. pr. lib.* 84 (συσσίτια) e Giuseppe *B. J.* II 8, 129-132. A Qumrân gli scavi hanno rivelato un refettorio. Probabilmente il pasto comune veniva consacrato all'inizio da una preghiera o benedizione sacerdotale del pane e del vino (cfr. MILIK, p. 55; SCHUBERT, p. 46, 48-49). Si badi per altro a notare la enorme differenza che sussiste fra un tale rito e la celebrazione cristiana dell'Eucarestia, caratterizzata dalla presenza del Cristo stesso nel pane e nel vino. Ed è qui il caso di ricordare che il divario tra la sètta di Qumrân e il Cristianesimo, come tra Essenismo e Cristianesimo, è sotto tutti gli aspetti profondissimo, sicché non si può per nulla concordare col riavvicinamento che istituiscono in proposito alcuni studiosi (come il DUPONT-SOMMER). Quanto alle dottrine, la setta di Qumrân credeva alla predestinazione, come gli Esseni di Giuseppe. Cfr. per es., *Man. Disc.* 3, 15 sgg.: « Dal Dio della conoscenza deriva tutto ciò che è e che mai fu; e prima che le cose create venissero all'esistenza esse compion la loro opera secondo i loro statuti (cosí traduce il Dupont-Sommer: « d'après leurs statuts»; altrimenti lo Schubert trad. ingl. p. 59: « for their testimonies» e il Millar Burrows, *The Dead Sea Scrolls*, p. 374 («for their testimonies»), secondo il piano della Sua maestà, del quale nulla ha da essere cambiato». Alcuni particolari di ciò che accade sono predeterminati dalla Provvidenza: « Ogni cosa è incisa di fronte a te in una tavoletta di rimembranza per tutta la perpetuità dei tempi...» (*Rot. degl'Inni* I 24): cfr. SCHUBERT, 59. E anche il destino dell'uomo dipende dal disegno eterno di Dio. Cfr. in particolare *Rot. degl'Inni* 15, 12-20: « ... Io ho conosciuto anche che nella tua mano è l'impulso dello spirito d'ogni uomo, (e tutte) le sue opere tu le determinasti anche prima di crearlo. Come potrebbe uno alterar mai le tue parole? Solo tu hai (creato) il giusto e dall'alto lo designasti per il momento del buon piacere, perché egli badi a se stesso nel tuo Patto e cammini in tutto [ciò che tu hai comandato]... Tu hai anche creato i malvagi per l'[ultima età] della tua ira, e dall'utero li hai designati per il giorno della resa dei conti... Infatti, secondo i [misteri] del tuo [intendimento] tu hai deliberato di operare un grande giudizio sopra di loro».

Per altro i testi di Qumrân affermano nello stesso tempo che i peccatori son puniti perché hanno volontariamente eletto il male. Nel luogo sopracitato è detto dei malvagi « Tu li hai designati per il giorno della resa dei conti: giacché essi camminarono nella via dei cattivi, spezzarono il Tuo passo, abolirono la Tua [virtú], non presero piacere in ciò che Tu hai comandato, e scelsero ciò che Tu odii. E il premio spetta ai membri dell'Alleanza che volontariamente dichiarano la loro volontà di distogliere se stessi da ogni male e di aderire a tutto ciò che Egli ha comandato nel Suo buon piacere...» (*Man. Disc.* 5, 1). Pertanto, come nota lo Schubert, rimane incerto se i solitari di Qumrân credessero in una predestinazione assoluta. E ciò corrisponde a quanto nota lo Zeller stesso degli Esseni, manifestando il dubbio che la loro dottrina della predestinazione potesse riferirsi solo alle circostanze esterne dell'uomo.

Comunque ciò sia, emerge dai testi di Qumrân un'altra dottrina che coincide perfettamente con quanto sappiamo degli Esseni dalle fonti classiche: la posizione dualistica di un principio del Bene e di un principio del Male, che nei testi suddetti è indicata come antitesi fra Luce e Tenebre. Da un lato, la Comunità afferma che l'universo è stato creato da Dio solo, che « attraverso la Sua conoscenza tutte le cose son venute a essere, e tutto ciò che è vien diretto da Lui secondo il Suo piano: senza di Lui nulla vien fatto» (*Man. Disc.* 11, 1): ma dall'altro lato essa attribuisce propriamente l'origine del male a uno Spirito cattivo a cui Dio stesso ha dato l'esistenza, cosí come l'ha data a uno Spirito della Luce. Cfr. *Man. Disc.* III. Dopo aver detto appunto (cfr. *supra*) che da Dio proviene tutto, si soggiunge che « Iddio ha disposto per l'uomo due Spiriti / perché camminasse in essi fino al momento della Sua visita: / sono i due Spiriti di verità e di perversione. / Nella mano del Principe della luce / è l'impero su tutti i figli di giustizia: / in vie di luce essi camminano; / e nella mano dell'Angelo delle tenebre / è tutto l'impero sui figli di perversione / e in vie di tenebre essi camminano. / E proprio a causa dell'Angelo delle tenebre / si sviano tutti i figli della giustizia; / e tutto il loro peccato, tutta la loro iniquità, tutta la loro colpa, / tutte le ribellioni delle loro opere sono l'effetto del suo impero, / conformemente ai Misteri di Dio, fino al termine fissato da Lui. / E tutti gli spiriti che dividon la sorte di lui / fanno inciampare i figli di luce. / Ma il Dio d'Israele, cosí come il Suo Angelo di verità, / vengono in aiuto a tutti i figli della luce. / Sí: è lui che ha creato gli Spiriti di Luce e di tenebre / e su questi ha fondato ogni opera, / sopra i loro [consigli] ogni servizio / e sulle loro vie ogni visita. / L'uno, Iddio l'ama per tutta la durata dei secoli, / e in tutti i Suoi atti se ne compiace per sempre; / dell'altro, abomina il consiglio, / e tutte le sue vie le odia per sempre...» (*Man. Disc.* III 18 - IV 1). È questa una delle dottrine fondamentali di Qumrân. In essa si vuol conciliare l'idea che tutto viene da Dio con quella che Iddio non è propriamente causa del male. Secondo FILONE *Q. omn. prob. lib.* 8, 77 E (luogo citato dallo Zeller), gli Esseni affermavano che la Divinità è πάντων μὲν ἀγαθῶν αἴτιον, κακοῦ δὲ μηδενός. Cosí, per la Comunità di Qumrân, la causa propria del male è il Principe delle Tenebre, a cui Iddio consente di operare nel mondo, volendo che nel mondo si abbia una lotta del Male contro il Bene fino al giorno del Giudizio. E il « Principe delle Tenebre», detto Belial, sta di fronte a un « principe della Luce», che è capo di angeli buoni, detti essi medesimi « spiriti della luce», o « spiriti della virtú». La lotta tra i due, ciascuno dei quali governa le proprie schiere, durerà fino agli ultimi giorni, quando alla fine, dopo battaglie conclusive, trionferà il Bene. Ci sarà una guerra escatologica, in cui gli uomini buoni, seguaci del Principe della Luce e dei suoi angeli, combatteranno, con l'assistenza di quelli, contro gli uomini cattivi guidati da Belial (*Rot. d. Guerra* I 10: « La congregazione degli esseri divini e la congregazione degli uomini entreranno in battaglia insieme »).

Anche nei resoconti avuti sugli Esseni figurano accenni a questo dualismo (cfr. le notazioni dello stesso Zeller), che presso Qumrân per altro si inquadra nel monoteismo ebraico mercè la convinzione che il Male non è ultimamente un Principio coevo e indipendente rispetto a Dio, e che alla fine l'antitesi sarà soppressa col trionfo del Bene, voluto appunto da Dio.

Questo dualismo, che ricorda le concezioni iraniche, e lo gnosticismo e anche Plutarco, è applicato dai testi di Qumrân anche allo spirito dell'uomo, dove operano entrambe le forze contrastanti. « Dio diede all'uomo due spiriti perché potesse comunicare con loro fino al tempo stabilito per la sua visitazione » (*Reg. com.* 3, 18); « Fino a questo punto gli spiriti della verità e dell'errore sono andati combattendo nel cuore dell'uomo » (*ibid.* 4, 23). Però l'uomo ha anche una sua propria facoltà di azione, e non è solo strumento degli spiriti, ma è anche responsabile moralmente per suo conto, per essersi sottomesso ai buoni o ai cattivi spiriti (cfr. NOTSCHEE, *Geist und Geister in den Texten von Qumrân*, in *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de André Robert*, 1957, pp. 305-315, e SCHUBERT, 67).

Con tali concezioni, che indubbiamente ricordano, oltre al parsismo, lo gnosticismo pagano, la comunità qumranica univa una teologia e una escatologia impostate sull'opinione che la comunità stessa costituisse il gruppo dei buoni, il residuo eletto del vero Israele, di fronte alla massa dei cattivi, costituita non solo dai pagani ma anche dagli Israeliti caduti nell'errore e nel peccato, e infedeli all'antico Patto fra Dio e gli uomini. Essi cosí si consideravano come legati a Dio da un Patto, da un'Alleanza confermante, sí, il Patto antico, ma contenente un impegno novello. In questo impegno rientrava l'obbligo di combattere il male, e di condurre infine una guerra escatologica contro i nemici di Dio stesso. Cfr. *Comm. ad Habakuk* 5, 3 sgg.: « ... Iddio non sterminerà completamente il suo popolo per mezzo delle nazioni pagane; bensí, per mano dei suoi eletti, Iddio eseguirà il Suo giudizio in tutte le nazioni pagane; e attraverso il castigo che opereranno gli eletti, anche tutti i malvagi entro il suo stesso popolo dovranno espiare »: nel *Rot. della Guerra* I 1 sgg. è detto: « Questo è il libro delle regole della guerra: all'inizio è la battaglia dei figli della Luce, che dev'essere incominciata contro la parte dei figli delle tenebre, contro l'esercito di Belial, contro la truppa di Edom, di Moab e dei figli di Amnon e contro l'oste degli abitanti in Filistea e le bande dei Kittim di Assiria; e insieme con loro sono i violatori del Patto » (cfr. SCHUBERT, p. 89; DUPONT-

Sommer, pp. 184-85). I Kittim, secondo interpretazioni autorevoli (Milik), son senz'altro i Romani. In ogni caso, questa guerra di rivendicazione del Bene contro il Male doveva cominciare al principio dell'età messianica, e durare quarant'anni, e culminare in una battaglia, in cui gli Angeli buoni avrebbero pugnato al fianco dei Figli della Luce. Tra i seguaci di Belial, avrebbero avuto una parte importante i suddetti Kittim, dei quali era previsto per « gli ultimi giorni » un feroce attacco contro Israele.

Questo periodo finale del mondo avrebbe portato un momentaneo successo di Belial, una gran serie di pene per i buoni, un gran potere del male. *Rot. della Guerra* I 11 sgg. « Questo è un tempo di forte tribolazione per il popolo che Dio redime; e fra tutte le sue tribolazioni non c'è stata nessuna come questa... ». Si arriverà infine alla vittoria del Bene e alla distruzione della malvagità, ma dopo una serie di vicende terribili, dopo un conflitto drammatico. Da ultimo, il mondo finirà con una spaventosa « conflagrazione », descritta in *Rot. della Guerra* III 27, 34. Qui è notevole la corrispondenza dei testi con quanto scrive Ippolito *Adv. Haer.* X 28, attestando la credenza degli Esseni appunto in una finale conflagrazione cosmica.

I Qumraniti si preparavano alla guerra escatologica con estremo ardore. Significativa l'esortazione ai soldati: « Sorgi, o guerriero, conduci via i tuoi prigionieri; uomo dotato di potere, prendi il tuo bottino... Colpisci le " nazioni ", i tuoi avversari... Riempi la tua terra di gloria e la tua eredità di benedizione... » (cfr. *Rot. d. Guerra* XII 10-14).

Questo spirito bellicoso sembra contrastare con quello che dice Filone *Q. omn. prob. liber* c. 12, affermando che gli Esseni erano quanto mai pacifici e non fabbricarono mai armi. D'altra parte, potrebbe darsi che il loro ardore di guerra fosse limitato alla preparazione morale della ventura guerra escatologica, e non escludesse un certo « pacifismo » rispetto alla guerra in generale: ma in ogni caso è pur probabile che l'Alessandrino abbia voluto lasciare in ombra, nella sua descrizione della sètta, la tinta guerresca per il deliberato proposito di non mettere in risalto quanto sarebbe spiaciuto ai pagani.

Nella guerra escatologica, ove i buoni combatteranno contro la sètta dei cattivi, fra le schiere di Dio avranno posto principale, secondo i testi di Qumrân, un Gran Sacerdote e un Principe della Congregazione (cfr. Milik, 63). Nel *Man. di Disc.* (IX 11) è detto che poi nei tempi ultimi verranno un Profeta, un Messia di Aronne e un Messia d'Israele: come la Comunità concepisse il Profeta, mal si può dire, giacché non se ne parla fuorché nel luogo citato: dei due Messia si comprende che l'uno era concepito come capo spirituale, l'altro come capo politico, come re.

I testi qumranici ci presentano poi spiccatamente un'altra figura, quella del « Maestro di Giustizia », uomo santo e savio; che nella comunità occupa un posto supremo. Egli viene perseguitato da un Sacerdote empio (ha-Kohen-Harājā). Si tratta certamente di un personaggio storico, il cui nome però non viene mai fatto nei testi. Apparteneva al sacerdozio ebraico, essendo considerato come « il Sacerdote che Dio ha messo [nella casa di Giuda] per spiegare tutte le parole dei Suoi servi, i Profeti» (*Comm. ad Habakuk*, II 8-9; cfr. DUPONT-SOMMER, p. 371). Secondo il documento di Damasco, egli proclamava ai fedeli la prossima fine del mondo: « fece noto alla generazione posteriore ciò che Dio avrebbe fatto nell'ultima generazione alla congregazione degli apostoli» (*Doc. Dam.* I 11 sgg.). Ma non venendo la fine predetta, ci fu una delusione fra alcuni discepoli, che formarono un gruppo dissidente e non si schierarono accanto al Maestro quando questi fu perseguitato (cfr. *Comm. ad Hab.* V 9-11). Il persecutore fu appunto un Sacerdote empio, detto anche Uomo della Menzogna. In *Comm. ad Hab.* XI 4-8 è detto che « il Sacerdote empio..., perseguitando il Maestro di Giustizia, volle distruggerlo, con ferocia rabbiosa, nella dimora del suo esilio; in occasione della Festa del riposo, giorno del Kippur, apparve loro, per distruggerli e confonderli, in giorno di digiuno, Sabato del loro riposo» (trad. MILIK, p. 42). Che il Maestro sia stato ucciso, non risulta. In *Doc. Dam.* 8, 21 b e 20, 14 si adopera la frase « raccolto dentro» che non ci obbliga affatto a pensare a una morte violenta (cfr. SCHUBERT, 115).

Ma di questo anonimo Maestro di Giustizia nessuna fonte parla al di fuori dei Manoscritti di Qumrân. Gli espositori classici dell'essenismo, Filone e Giuseppe, ne tacciono. Vi è per altro chi suppone che alluda a lui il luogo di Giuseppe stesso *Bell. J.* II 8, 9 § 145, dove è detto degli Esseni che « il nome del Legislatore è presso di loro, dopo Dio, un grande oggetto di venerazione, e se qualcuno viene a bestemmiare il Legislatore, è punito di morte». Secondo il DUPONT-SOMMER (*op. cit.* 369), il Legislatore non è qui Mosè, ma appunto quel Maestro del quale i testi di Qumrân non rivelano mai il nome (mentre Mosè nei testi stessi è designato sempre esplicitamente col suo nome). Verisimile appare la supposizione (sostenuta dal Milik) che egli sia stato il costitutore stesso, o per lo meno l'organizzatore, della sètta di Qumrân; la quale però dovrebbe avere avuto il primo inizio avanti a lui, giacché nel *Doc. Dam.* I 10 è detto che gli uomini della sètta furono « come ciechi per vent'anni. E Dio considerò le loro opere, perché Lo avevano cercato con un cuore perfetto; e suscitò loro un Maestro di giustizia...». Si può pensare che il Maestro abbia predicato ai fedeli l'avvento di un Nuovo Israele, e che l'abbia condotti nel deserto. Quando sarà avvenuto ciò? Molti pensano all'età di Alessandro Jannèo che sarebbe appunto il Sacerdote empio; ma altri piuttosto è propenso a identificare questo ultimo con Gionata o Ircano II, poiché i testi dicono che il Sacerdote empio fu punito severamente da Dio, che lo diede in mano ai suoi nemici (cfr. *Comm. Hab.* 2, 9, 12: ciò accadde a quei due Asmonei). Il Milik preferisce poi Gionata a Ircano, perché Gionata fu grande edificatore, come è detto dell'empio in *Comm. Habb.* 10, 9, e perché

Giuseppe Flavio menziona gli Esseni per la prima volta parlando di Gionata; ma il Dupont-Sommer preferisce Ircano II, che fu autorizzato da Cesare a ricostruire le mura di Gerusalemme.

Ma le prospettive degli uomini di Qumrân non erano limitate all'era escatologica della quale il Maestro di Giustizia sarà stato considerato profeta. Essi ammettevano una vita futura, e un premio per i buoni e una punizione per i cattivi nel mondo di là. « Ai giusti è riservata la gioia eterna nella vita perpetua e la corona gloriosa, cosí come il vestimento d'onore, nell'eterna luce» (*Reg.* IV 7-8). Il destino dei cattivi invece li conduce « all'abbondanza di tormenti inflitti da tutti gli angeli distruttori, alla eterna perdizione nella collera traboccante, vendicatrice di Dio, all'eterno maltrattamento e al perpetuo rimprovero, con la disgrazia dell'annichilamento nel fondo dell'inferno». Anche Giuseppe registra fra le credenze esseniche quella nell'immortalità dell'anima e nei premi e pene dell'oltretomba (cfr. in particolare *Bell. J.* II 154-158 oltre a *Antiq.* XVIII 1, 3 sgg.). Le immagini del luogo di felicità e del luogo di pena presentate da Giuseppe non si ritrovano nei testi di Qumrân: ma si tratta verosimilmente di una coloritura ellenizzante data dal Flavio alla sua esposizione; ed è poi vera la notazione dello Zeller che le immagini stesse, non estranee del tutto neppure a certe correnti di pensiero giudaiche, giacché trovano analogie nel libro di Enoch, poterono anche essere effettivamente adoprate in discorsi della sètta.

Non manca poi nei testi di Qumrân anche la dottrina della resurrezione della carne, di cui non parlano né Filone né Giuseppe, e tocca invece Ippolito. Cfr. *Reg. della Guerra* XII 5 (vi si accenna a coloro che «si leveranno dalla terra quando saranno disputati i tuoi giudizi»). Però può darsi che essi abbiano avuto incertezze in proposito. Ad ogni modo, dai testi risulta appunto l'impressione che, nel presentare l'essenismo, Filone e Giuseppe abbiano cercato di mettere in risalto piuttosto gli aspetti delle sue dottrine antropologiche maggiormente consoni all'ellenismo anziché gli aspetti ebraici.

Emergono d'altra parte da quanto si è detto certe differenze tra i resoconti dei due scrittori e le notizie dateci dai Rotoli. Sappiamo che Filone e Giuseppe non parlano per nulla della « teologia del Patto» né dell'escatologia, né della guerra tra i Figli della Luce e i Figli delle tenebre, né della dottrina dei due Spiriti; e nel descrivere la sètta, nulla essi ci dicono del Maestro di giustizia, né della aspettativa dei due Messia. Vi sono poi certi particolari dati da Giuseppe che non vengono confermati dai rotoli: la preghiera rivolta alle stelle avanti il sorgere del Sole, il vestimento di lino e l'accetta consegnate ai postulanti. Non si trova nei Rotoli neppure l'accenno di Filone a un lavoro professionale di Esseni fuori della comunità.

Ora, questi punti ove manca la corrispondenza non tolgono valore alla concordanza complessiva, né possono menomare l'impressione che i « monaci» di Qumrân siano gli Esseni descritti colà. Piuttosto, si deve pensare, come già abbiamo rilevato, a un proposito di Filone e Giuseppe di presentare l'Essenismo con una tinta piú ellenizzante che fosse possibile. Si può ben capire che in questo modo essi abbiano creduto opportuno di tacere completamente della dottrina del Nuovo Patto, dell'aspettazione escatologica e messianica e delle intenzioni guerriere dei solitari, tutte cose ostiche per lettori greci. Non dico con ciò che il vedere Filone presentare gli Esseni come gente pacifica e assolutamente aliena dalla fabbricazione delle armi non resti stridente con ciò che si legge nel *Rotolo della Guerra*; ma si è già detto che egli avrà potuto anche riferirsi a un atteggiamento pacifico degli Esseni nei loro rapporti comuni con gli uomini, a parte la preparazione della Guerra santa. E anche è da tener presente che di certe cose Filone e Giuseppe avranno potuto non essere informati o non voler parlare, dato che la sètta aveva un carattere « esoterico ». Cfr. DUPONT-SOMMER, *Les écrits...*, p. 81: « Il faut se rappeler que la secte de Qumrân, que la secte essénienne était proprement secrète, ésotérique. De ce fait, ceux du dehors qui en ont parlé *n'ont pas pu tout savoir*. D'autre part, pour diverses raisons, *ils ont pu vouloir ne pas tout dire*». Quanto al sole, si nota che a Qumrân si adoprava il calendario solare contro l'uso ebraico di allora; e i morti venivano seppelliti con la testa nella direzione del sole. L'uso di dare ai postulanti un vestito di lino e un'accetta (anche nella quale il Carcopino ravvisa un simbolo pitagorico) potrà essere stato praticato in qualche comunità essena diversa da quella di Qumrân. E anche la pratica di lavori fatti per guadagnare al di fuori della Comunità potrà essere stata propria di qualche ramo di Esseni non qumraniti.

Quello che è certo è che dai Rotoli di Qumrân, se veramente, (come io pure stimo possibile) la Comunità dell'Alleanza è da identificare con gli Esseni, la nostra conoscenza degli Esseni stessi rimane, non solo completata, ma chiarita. Vale a dire, ne risulta modificata quell'impressione di un ellenismo accentuato di quella sètta, che avevamo leggendo Filone e Giuseppe, e che domina particolarmente nella interpretazione zelleriana. Gli Esseni, dopo la scoperta, ci appaiono, attraverso i loro scritti, come un movimento in cui i caratteri ebraici sono estremamente spiccati, e domina, non l'influenza ellenistica, ma un indirizzo apocalittico e mistico portato fino all'entusiasmo: « The Essenes were not a Hellenistic syncretistic group, but rather a Jewish apocalyctic movement» (SCHUBERT, *o. c.*, p. 109). Zelo per Israele, ansia di lottare per il bene contro il male, fede sconfinata in Dio, senso della Comunione con Dio e con gli angeli buoni, detestazione degli angeli cattivi, prospettive messianiche, considerazione del mondo pagano come dominato da Belial, visioni drammatiche dell'ultima lotta, del giudizio finale, del mondo di là: tutto ciò impedisce di accettare senz'altro l'ipotesi zelleriana che l'essenismo venga dal neopitagorismo. Il che naturalmente non esclude che vi siano stati influssi neopitagorici e anche platonicostoici nelle dottrine della sètta. Lo Zeller ha ben messo in risalto le somiglianze coi neopitagorici (organizzazione e disciplina della comunità, esoterismo, segreto di scuola, rigorismo etico, culto di spiriti intermedi fra la Divinità e gli uomini, ecc.). E vi è chi riscontra anche l'eco dell'aritmologia neopitagorica in quell'uso abituale dei numeri che osserviamo nei mss. di Qumrân; cfr. D. Howlett, *The Essenes and Christianity* (trad. fr. *Les Esséniens et le Christianisme*, p. 24). Notevole è anche l'affinità con lo Gnosticismo (cfr. Schubert, op. cit., 71-75). Ma sembra eccessivo dire, come fa lo Zeller, che nella costituzione dell'Essenismo l'influsso dei Pitagorici tardivi fu determinante.

Quanto all'origine della comunità essena, si presenta in una luce favorevole l'opinione (cfr. Milik, p. 44 sgg.) secondo la quale le sorgenti del movimento essenico rimontano agli Hasidim (Asidèi), coi quali già voleva identificarli lo Ewald (cfr. *supra*), partito pietistico sorto nel periodo dei Maccabei, e formato da uomini di fervidissimo sentimento religioso (*hasidim* significa appunto pii) che deploravano i peccati del tempo e professavano austerità, e inoltre erano animati da aspettazioni escatologiche (v. Schubert, pp. 31-41). Ma non si pensa oggi a una identità: si pensa che dall'asideismo sia derivata, accanto ad altri indirizzi, una sètta speciale che fu precisamente quella essenica (per lo Schubert Farisei ed Esseni sono due rami diversi sviluppati dal tronco asideo). Le radici di essa affondano nel sacerdozio ebraico: infatti il Maestro di Giustizia, suo dirigente supremo, era sacerdote, i suoi capi gerarchici erano sacerdoti e portavano il titolo di « figlioli di Sadoc » (come notano il Milik e lo Schubert), il che rende discutibile l'affermazione dello Zeller che gli Esseni non si consideravano come una sètta sacerdotale. Essi, ad ogni modo, si resero autonomi, secondo la plausibile congettura del Milik, facendo una netta secessione dai sacerdoti gerosolimitani, che stimavano viziosi e troppo ellenizzanti.

La storia essenica, quale è delineata dal Milik stesso, si compendia in piú fasi. Il gruppo, ispirato dal Maestro di Giustizia, si orientò verso una vita ascetica in comunità, e si stabilí a Qumrân. Ciò potrebbe essere avvenuto al tempo di Gionata o di Ircano II. Venne poi costituita, attraverso un gruppo staccatosi a sua volta da Qumrân, la Comunità di Damasco. Vi fu anche un « terzo ordine » essenico, composto di quegli associati che vivevano nel mondo, in gran parte sposati e sparpagliati per vari villaggi palestinesi. Il ramo di Damasco appare contrassegnato da una tendenza farisaica. Sotto il regno di Erode il Grande, gli Esseni abbandonarono Qumrân e si dispersero. Morto quel re (4 a. C.), ritornano al monastero; si preparano per una guerra contro i Kittim, e compongono la « Regola della Guerra ». In questo periodo la Comunità essenica assume un'impronta zelotica. Durante la guerra romano-giudaica, Qumrân viene distrutta (a. 68); e la piú parte degli abitatori fugge. Gli altri sono massacrati dai Romani (Milik, pp. 79-89). In complesso, mi pare che questa ricostruzione storica sia ben fondata:

I Terapeuti. – Nell'opera di Filone sulla vita contemplativa troviamo descritta un'associazione di ebrei egiziani affine a quella degli Esseni, col nome di Terapeuti che essi stessi devono essersi attribuito, poiché Filone lo trovò già e rimase in dubbio circa il suo significato [307]. Altre fonti sul loro conto | non esistono. Secondo Filone 378 essi erano domiciliati sulle rive del lago Mareotico a breve distanza da Alessandria [308]. A differenza degli

---

naturalmente si lavora congetturando; ed è difficile conseguire molti risultati sicuri.

Sarà qui opportuno mettere in risalto, a guisa di epilogo, il fatto che i ritrovamenti di mss. presso il Mar Morto, seguitisi via via nel corso degli anni, e illustrati da tanti e tanti studi, sembrano, nel loro insieme, confermare quella identificazione della Comunità, di cui abbiamo ampiamente esposto il carattere, con quegli Esseni, o meglio con un ramo di quegli Esseni che lo Zeller conosceva solo attraverso le fonti letterarie.

E si potrebbe pure osservare, come ha fatto qualche autorevole studioso, che, se i presunti Esseni di Qumrân differiscono in alcune cose (come noi stessi abbiamo ampiamente detto sopra) dagli Esseni figuranti presso gli antichi scrittori, è ben giustificato il pensiero che tali differenze abbiano origine in una inesattezza o insufficienza di informazione, o in un travisamento, onde le notizie ricavate dai mss. servirebbero anche a correggere in parte proprio quelle notizie letterarie. E se c'è pur sempre taluno che, a 25 anni di distanza dalle prime scoperte, crede che l'identificazione da noi ammessa sia da escludere, e pensa magari agli uomini di Qumrân come Zeloti, ecc., l'*opinio communis* anche in questi anni '70 continua a stimar probabile il loro « essenismo ». – *R. D. R.*].

[307] *De v. cont.* 889 (471): ϑεραπευταὶ γὰρ καὶ ϑεραπευτρίδες ἐτύμως καλοῦνται, sia (aggiunge Filone) perché fossero i veri medici delle anime, o perché fossero i veri adoratori del dio.

[BIBLIOGRAFIA SUI TERAPEUTI

Studio principale sui Terapeuti, dopo quello del LUCIUS, resta quello di P. WENDLAND: *Die Therapeuter und die philonische Schrift vom beschaulicher Leben*, in *Jährbucher für klassische Philologie* 1896. V. anche BERGMANN, *Die stoische Philosophie und die jüdische Frömmigkeit* in *Judaica: Festschrift für H. Cohen*, Berlin 1912, pp. 145-166, e STRATHMANN, *Geschichte der frühchristlichen Askese*, I, Leipzig 1914, 148-157; G. VERMÈS, *Essenes-Therapeuten-Qumrân*, in *Durham Univer. Journal*, 21 (1959-60), pp. 97-115. – *R. D. R.*].

[308] *Op. cit.* c. 3, p. 891 (474). Ma poiché questa notizia è preceduta dall'assicurazione che il γένος dei Terapeuti esiste in molti

Esseni, non vivevano insieme in comunità claustrali, ma ciascuno di loro aveva la propria casetta; questi eremitaggi erano però tanto vicini che i loro abitanti potevano adunarsi regolarmente per le pratiche comuni del culto[309]. A proposito di questi anacoreti non si parla di alcuna organizzazione o disciplina monastica simile a quella degli Esseni. Inoltre, mentre gli Esseni si dedicavano all'agricoltura, all'allevamento del bestiame e all'artigianato, i Terapeuti si sarebbero dati esclusivamente alla vita contemplativa: essi passavano le loro giornate leggendo e commentando le Sacre Scritture, pregando, cantando e componendo carmi, ecc.[310]. Una terza differenza tra loro e gli Esseni era questa, che i Terapeuti accoglievano nella loro associazione anche donne e concedevano loro di prender parte ai riti e ai conviti comuni[311]. Mentre, infine, gli Esseni avevano introdotto la comunione dei beni, ciò non consta a proposito dei Terapeuti[312], malgrado la loro povertà volontaria[313]. A parte ciò, le due sètte si somigliano moltissimo. |
379 Tanto gli Esseni quanto i Terapeuti professano il prin-

---

paesi, anche in Grecia, ma specialmente in tutti i distretti dell'Egitto, ciò non può riferirsi che ai θεραπευταί in senso lato, ai veri adoratori di Dio, non a determinate associazioni di Terapeuti; e quella presso il lago Mareotide è evidentemente l'unica nota all'autore.

[309] *Loc. cit.* e sotto, p. 462 sg.

[310] *Op. cit.* 893 B-E (475 sg.) dove si assicura che si dedicavano a questi esercizi con tanto zelo da non uscire neanche di casa durante la settimana.

[311] *Op. cit.* 894 B sg. 899 D sg. 902 B (476. 482. 484). Maggiori particolari tra breve.

[312] *Op. cit.* 891 C (473): essi cedono i loro averi a parenti e ad amici: ἔδει γὰρ τοὺς τὸν βλέποντα πλοῦτον ἐξ ἑτοίμου λαβόντας τὸν τυφλὸν παραχωρῆσαι τοῖς ἔτι τὰς διανοίας τυφλώττουσιν. Con ciò non si accorda però il fatto che, secondo p. 894 E (477), concedevano riposo al bestiame al settimo giorno, né si capisce come essi ne potessero usufruire, se vivevano come indicato in nota penult.

[313] Come l'autore non dice donde i singoli traessero il sostentamento, così non ci spiega con che mezzi sopperissero ai loro pranzi comuni. Può darsi che ci dovessero pensare coloro cui cedevano il loro patrimonio.

cipio della massima semplicità nelle abitazioni, nel vestire e negli alimenti[314], portano nelle loro riunioni festive soltanto abiti bianchi[315], si nutrono essenzialmente di pane e acqua, escludendo la carne e il vino[316]. Anzi, a quanto ci assicurano, consideravano il mangiare e il bere, nella loro qualità di soddisfacimenti di bisogni del corpo, come atti impuri che si dovessero sottrarre alla luce, e non osavano quindi toccar cibo prima del tramonto; alcuni arrivavano, nella loro astinenza, fino al punto di nutrirsi soltanto ogni tre giorni, o addirittura ogni sei[317]. Essi si trovavano d'accordo con gli Esseni anche nella valutazione del celibato: quand'anche non abbiano disapprovato in modo assoluto il matrimonio, gli anteponevano certamente la castità e, per poter appartenere alla loro associazione, bisognava rinunciare alla vita coniugale: le donne che vi erano accolte non erano le loro mogli, bensí vergini o anche vedove che rinunciavano al matrimonio per dedicarsi alla vita dei Terapeuti[318]. Come | gli Esseni, i Terapeuti 380 riprovavano la schiavitú perché contraria alla natura[319]. E quantunque non si riscontrino presso i Terapeuti i bagni lustrali e le abluzioni in uso fra gli Esseni, i loro conviti sociali invece rammentano quelli degli Esseni. Ogni sette giorni, il sabato, tengono un banchetto[320]; ogni cinquanta giorni[321] si adunano in gran numero, vestiti a festa con abiti bianchi, per il pasto in comune[322]. Dopo le preghiere, i commenti dei testi biblici e i canti

---

[314] Philo 894 E sg. (477) cfr. 894 C: ἐγκράτειαν δὲ ὥσπερ τινὰ ϑεμέλιον προκαταβαλούμενοι τῇ ψυχῇ τὰς ἄλλας ἐποικοδομοῦσιν ἀρετάς.

[315] *Op. cit.* 899 B (481). Dobbiamo supporre che questi abiti festivi fossero di tela; del resto, portavano come gli Esseni anche stoffe di lana; Philo *op. cit.* 895 B (477).

[316] *Op. cit.* 894 E (477): σιτοῦνται δὲ (nei loro conviti del sabato) πολυτελὲς οὐδέν, ἀλλὰ ἄρτον εὐτελῆ καὶ ὄψον ἅλες, οὓς οἱ ἁβροδίαιτοι παρχρτύουσιν ὑσσώπῳ, ποτὸν ὕδωρ ναματιαῖον αὐτοῖς ἐστίν· 900 D (483): οἶνος ἐκείναις ταῖς ἡμέραις (nei loro conviti sociali) οὐκ εἰσκομίζεται, ἀλλὰ διαυγέστατον ὕδωρ... καὶ τράπεζα καϑαρὰ τῶν ἐναίμων, ἐφ' ἧς ἄρτοι μὲν τροφή, προσόψημα δὲ ἅλες, οἷς ἔστιν ὅτε καὶ ὕσσωπος ἥδυσμα παραρτύεται... νηφάλια γάρ, ὡς τοῖς ἱερεῦσι ϑύειν, καὶ τούτοις βιοῦν ὁ ὀρϑὸς λόγος ὑφηγεῖται ecc. Benché qui si discorra soltanto dei conviti festivi dei Terapeuti, le ragioni qui indicate dovevano vietare loro in genere la carne e il vino.

[317] *Op. cit.* 894 C sg. (476), con la motivazione: ἐπειδὴ τὸ μὲν φιλοσοφεῖν ἄξιον φωτὸς κρίνουσιν εἶναι, σκότους δὲ τὰς σωματικὰς ἀνάγκας.

[318] Il passo principale su questo argomento è p. 899 D

---

(482): συνεστιῶνται δὲ (nei loro conviti festivi) καὶ γυναῖκες, ὧν αἱ πλεῖσται γηραιαί, παρθένοι τὴν ἁγνείαν... διανενέμηται δὲ ἡ κατάκλισις, χωρὶς μὲν ἀνδράσιν ἐπὶ δεξιά, χωρὶς δὲ γυναιξὶν ἐπ' εὐώνυμα. Cfr. poi 894 B (476): i locali dei Terapeuti destinati al culto sono divisi (come ancor oggi le sinagoghe) in due reparti, uno per gli uomini, l'altro per le donne; καὶ γὰρ καὶ γυναῖκες ἐξ ἔθους συνακροῶνται, τὸν αὐτὸν ζῆλον καὶ τὴν αὐτὴν προαίρεσιν ἔχουσαι. 902 B (484): dopo il convito sociale si separavano in due cori, uno maschile e uno femminile, per il canto alterno. Nel primo di questi passi si potrebbe certo essere in dubbio se il παρθένοι ecc. si riferisca a tutte le donne accolte nell'associazione o (piú probabilmente) solo alle πλεῖσται. Ma tutta la nostra descrizione presuppone che l'associazione accogliesse solamente donne non maritate, dunque o soltanto vergini o, accanto a queste, anche vedove. Non solo non troviamo infatti alcuna notizia di mogli e figli dei Terapeuti, ma non si capisce neanche come questi avrebbero potuto conciliarsi con la loro vita di anacoreti oziosi e senza averi. E quando a p. 899 D è detto che le vergini terapeute rinunciano ai piaceri del corpo per amore della «filosofia», non importando loro avere discendenti mortali, ma immortali, quest'argomento (che appartiene cosí formulato all'autore, non foss'altro che per la relazione con Plat. *Symp.* 209 E), doveva allontanare in genere i Terapeuti dal matrimonio. E se, in conformità a quanto abbiamo riferito, la maggior parte delle donne terapeute era in età avanzata, lo si comprende soltanto con la premessa che i Terapeuti fossero celibi, e che di solito fossero accolte nella società solo donne di una certa età, sia mantenutesi vergini, sia vedove.

[319] *Op. cit.* 900 A (482).

[320] p. 894 E (477) con la premessa: τὴν δὲ ἑβδόμην πανίερόν τινα καὶ πανέορτον νομίζοντες εἶναι.

[321] Dunque ogni settimo sabato, a conclusione di una settimana di sabato. Questo è detto il 50º allo stesso modo della pentecoste ebraico-cristiana, o come il posdomani è detto τρίτη ἡμέρα.

[322] Vedi p. 899 A - 903 B (481 sgg.).

segue un pasto | consistente di pane e sale[323]. Passano 381 la notte fino al mattino cantando inni, alla cui composizione i Terapeuti si dedicavano di preferenza, tanto che ne possedevano una gran quantità, con ritmi e melodie svariatissime[324]. Tra le pratiche del loro culto vanno annoverate anche le quotidiane preghiere del mattino e della sera; le prime di queste ricordano in certo qual modo quelle degli Esseni, perché si svolgono, come quelle, al levar del sole[325]. E dei Terapeuti sappiamo, con maggior precisione di quanto non si sappia degli Esseni, che consideravano il senso letterale delle Scritture bibliche semplicemente come un simbolo d'un senso piú profondo che si doveva scoprire mediante l'interpretazione allegorica, e che queste interpretazioni erano raccolte in numerosi scritti della sètta, per la maggior parte probabilmente pseudonimi[326]. Circa il contenuto di

---

[323] La sua descrizione a p. 900 D (483) non è molto chiara; il Graetz (p. 465), il Lucius (p. 28 sg.) e altri credono che vi si parli di cibi presi due volte, che a p. 900 D si parli del vero e proprio pasto, corrispondente alle agapi cristiane, a p. 902 A (484) del παναγέστατον σιτίον, corrispondente all'eucarestia; ma con ciò contrasta il fatto che in quest'ultimo passo la tavola col παναγέστατον σιτίον è detta espressamente ἡ πρὸ μικροῦ λεχθεῖσα τράπεζα, il che può riferirsi solo alla τράπεζα nominata a p. 900 D. Ma se a proposito di quest'ultima leggiamo che vi si trovano il pane e il sale, cui « talvolta » è unito anche l'issopo (v. *supra*, nota 316), mentre nel παναγέστασον σίτιον il sale è « sempre » commisto all'issopo, ci troviamo di fronte ad una inesattezza che, in confronto alla notizia assai piú precisa espressa nel πρὸ μικροῦ λεχθεῖσα, non va presa in considerazione, tanto piú che p. 900 D fa parte di una trattazione sugli alimenti dei Terapeuti, tenuta sulle generali.

[324] Cfr. anche p. 893 E (476).

[325] p. 893 C (475) cfr. 903 A (485): pregavano col levar del sole, φωτὸς οὐρανίου τὴν διάνοιαν αὐτῶν ἐμπλησθῆναι.

[326] *Op. cit.* 893 D (475): ἐντυγχάνοντες γὰρ τοῖς ἱερωτάτοις γράμμασι φιλοσοφοῦσι τὴν πάτριον φιλοσοφίαν (Filone chiama cosí l'interpretazione della Scrittura al sabato anche in *De v. Mos.* 685 H. 168 M.) ἀλληγοροῦντες, ἐπειδὴ σύμβολα τὰ τῆς ῥητῆς ἑρμηνείας νομίζουσι φύσεως ἀποκεκρυμμένης ἐν ὑπονοίαις δηλουμένης· ἔστι δὲ αὐτοῖς καὶ συγγράμματα παλαιῶν ἀνδρῶν, οἳ τῆς αἱρέσεως ἀρχηγέται γενόμενοι πολλὰ μνημεῖα τῆς ἐν τοῖς ἀλ-

questi scritti non abbiamo alcuna notizia; ma siccome i Terapeuti si distinguevano dagli Esseni appunto per la loro preferenza della vita contemplativa, siccome consideravano, a quanto pare, la teorèsi come la parte piú
382 divina della | filosofia[327], e siccome anche un'interpretazione allegorica cosí minuta come la loro presuppone pur sempre determinati princípi dottrinarii basilari, la speculazione dovrebbe aver raggiunto tra loro uno sviluppo maggiore che tra gli Esseni, di maniera che li dovremmo annoverare, sotto questo riguardo, tra i piú prossimi precursori di Filone nell'àmbito della religione ebraica. L'indirizzo di questa speculazione non era probabilmente, nel suo complesso, diverso da quello che ebbe piú tardi la filosofia religiosa alessandrina, e quel dualismo antropologico e metafisico, di cui abbiamo trovato qualche traccia fin tra gli Esseni, assunse presso di loro, per quel che si può supporre, un carattere dottrinario piú preciso.

Certo, recentemente si è contestata con molta foga polemica la veridicità di questa raffigurazione dei Terapeuti e l'autenticità dell'opera che la contiene[328]; e

---

ληγορουμένοις ἰδέας ὑπέλιπον, οἷς καθάπερ τισὶν ἀρχετύποις χρώμενοι μιμοῦνται τῆς προαιρέσεως τὸν τρόπον. *Ibid.* 901 C (483): αἱ δὲ ἐξηγήσεις τῶν ἱερῶν γραμμάτων γίνονται δι' ὑπονοιῶν ἐν ἀλληγορίαις. ἅπασα γὰρ ἡ νομοθεσία δοκεῖ τοῖς ἀνδράσι τούτοις ἐοικέναι ζῴῳ· καὶ σῶμα μὲν ἔχειν τὰς ῥητὰς διατάξεις, ψυχὴν δὲ τὸν ἐναποκείμενον ταῖς λέξεσιν ἀόρατον νοῦν. La ὑπόνοια significa il senso recondito dietro un'immagine; cfr. PHILO *Qu. det. pot. insid.* 185 D (222 M.) e Parte III vol. I, p. 331 n. 2.

[327] *Op. cit.* 889 B (471): 'Εσσαίων πέρι διαλεχθείς, οἳ τὸν πρακτικὸν ἐζήλωσαν καὶ διεπόνησαν βίον... αὐτίκα καὶ περὶ τῶν θεωρίαν ἀσπασαμένων... τὰ προσήκοντα λέξω. 889 D (481 sg.): per πρεσβύτεροι intendono τούς... ἐνακμάσαντας τῷ θεωρητικῷ μέρει φιλοσοφίας, ὃ δὴ κάλλιστον καὶ θειότατόν ἐστι.

[328] Dopo che il GRAETZ, *Gesch. d. Judent.* III, 463 sgg., ebbe messo in campo, a favore dell'affermazione che quest'opera sia stata attribuita a Filone da un cristiano desideroso di raccomandare in tal modo la vita monastica, una serie di argomenti, che confutammo nella nostra 2ª ed. p. 255 sgg., il LUCIUS (*Therapeut.* 1879) ha ten-

quantunque l'autenticità sia da considerarsi sicura dopo l'esame approfondito del problema da parte del Wendland[329], non si può negare, però, | che Filone sia 383 stato indotto dalla sua tipica tendenza apologetica e panegirica a idealizzare in modo antistorico i Terapeuti, e soprattutto a identificare la loro teologia (o, in altre parole, la loro interpretazione della Scrittura) con la propria[330]. Tuttavia si dovrà prendere per accertata l'esistenza di un'associazione ebraica di asceti, che

---

tato di sostenere meglio la stessa opinione, e persuase per qualche tempo anche me. Ora però mi sono convinto che è insostenibile.

[329] *Die Therapeuten und die philon. Schrift vom beschaul. Leben*, in *Jahrb. f. class. Philol.* 1896, pp. 695-772 (anche in ediz. separata); cfr. il medesimo in *Berl. philol. Wochenschr.* 1895, 705 sgg. Il WENDLAND mostra qui che quest'opera, come appare dalla storia del suo testo e dall'uso che ne fece Origene, e probabilmente anche Clemente, è molto piú antica dei primi inizi del monachesimo cristiano; che poteva benissimo costituire una parte dell'apologia filoniana degli ebrei, alla cui descrizione degli Esseni (non al libro *Quod omnis probus liber*) accenna il suo inizio; che il suo stile e il linguaggio hanno in tutto e per tutto i caratteri dello stile filoniano; che la descrizione dei Terapeuti è troppo povera di tratti specificamente cristiani, perché il suo scopo possa essere stato quello di raccomandare la vita monastica cristiana; che questa non aveva bisogno di tali raccomandazioni al momento del suo sorgere, e che a quella epoca né l'autorità di Filone né l'esempio di una sètta ebraica avrebbero potuto offrire un grande appoggio. Questi argomenti sembrano anche a me persuasivi. Se l'autore avesse voluto che i suoi lettori considerassero i Terapeuti come cristiani (tali li dichiara, come è noto, EUS. *Hist. eccl.* II 16), li avrebbe certo resi riconoscibili e non avrebbe evitato ogni loro riferimento a Cristo e alle dottrine cristiane. Se d'altro canto, per raccomandare l'ascesi cristiana, si fosse voluto presentarli come precursori ebrei di questa, vi si sarebbero prestati forse meglio i discepoli dei profeti dell'*A. T.* o i pretesi confidenti di Mosè (v. *supra* p. 398), ma non gli ebrei del tempo di Filone, che i cristiani del III e IV sec. non avrebbero certo considerato per se stessi, ma come rappresentanti del popolo infedele e ripudiato da Dio, che aveva crocifisso Cristo.

[330] Cfr. WENDLAND pp. 732-737 e la prova da lui recata a p. 754 sgg. dello strano e, a quanto pare, intenzionale parallelismo tra la descrizione dei Terapeuti data da Filone e la notizia del suo contemporaneo Cheremone, un prete stoicizzante e ostile agli ebrei, circa il tenore di vita dei sacerdoti egiziani in PORPH. *De abstin.* IV 6 sg.

diedero a se stessi il nome di Terapeuti[331], che avevano la loro sede sulle rive del lago Mareotico e sono descritti da Filone, nei loro costumi e con le loro istituzioni religiose, in complesso giustamente, ma non senza ine-
384 sattezze ed esagerazioni retoriche[332]. | Filone non parla dell'origine dei Terapeuti, non dice quando e perché siano sorti, ma in séguito ai molti e importanti tratti comuni con gli Esseni e malgrado la loro innegabile diversità, dovuta in parte a ragioni locali[333], mi sembra probabile che l'esempio della sètta palestinese abbia notevolmente influito sulla costituzione di questa comunità di asceti alessandrini[334]. Siccome però nessuno all'infuori di Filone, e anch'egli soltanto in quest'opera, fa menzione dei Terapeuti, dovremo supporre che essi

---

[331] Filone la trovò già formata e non ne comprese chiaramente il significato.

[332] Cfr. note 308 e 317.

[333] Certo gli ebrei alessandrini non erano costretti, nella misura in cui lo erano gli Esseni palestinesi, a prendere posizione rispetto ai sacrifici nel tempio e all'interpretazione farisaica della legge.

[334] Per quanto il WENDLAND, *op. cit.* 476 sg. 752, neghi recisamente ogni relazione tra Terapeuti ed Esseni, mi pare tuttavia che ci siano tra loro troppi e troppo profondi punti di contatto perché si possa supporre che la piú giovane e meno importante di quelle due associazioni di asceti, cosí vicine nel tempo e nello spazio, sia sorta senza subire l'influsso della piú vecchia e piú forte. Per non ripetere gli argomenti portati a p. 460 sg. a prova della loro affinità, vorrei richiamare l'attenzione su un punto solo. Come si è detto a p. 395 n. 207, la Διαμαρτυρία ebionita, che fa parte del piú antico substrato delle omelie clementine, prescrive per l'ammissione dei suoi membri nella classe dei maestri una serie di riti che essa stessa fa risalire all'ἀγωγὴ Μωϋσέως, cioè alla tradizione essena. Ora, se si prescrive (c. 4) che il neofita, pronunciato il voto, ἄρτου καὶ ἅλατος μετὰ τοῦ παραδιδόντος μεταλαβέτω, è evidente che questo pasto consistente di pane e sale era una azione del culto, alla quale erano ammessi soltanto coloro che erano membri dell'ordine di primo diritto. E se ritroviamo ora un convito simile, composto dei medesimi elementi, nei Terapeuti, quale massima espressione del loro culto, mentre non lo si riscontra altrove in tutta la religione ebraica, è mai verosimile che questa coincidenza fra le due associazioni di asceti sia avvenuta senza alcun nesso reale?

ebbero soltanto una diffusione e una durata limitata e non esercitarono un'influenza storica cospicua. Tuttavia parecchi di quei commentatori che Filone stesso ci presenta come precursori della sua interpretazione delle Scritture (vedi sopra, p. 329 sg.), avranno fatto parte della sètta dei Terapeuti[335]. |

---

[335] [Nota generale sui Terapeuti

Il trattato filoniano Περὶ βίου ϑεωρητιϰοῦ (ἢ ἱϰετῶν, « o dei supplici», si legge come integrazione del titolo stesso nella tradizione di cui si valse Eusebio), che ha per oggetto esclusivo i « Terapeuti», si presenta come continuazione di un trattato dell'autore sugli Esseni. 'Εσσαίων πέρι διαλεχϑείς, οἳ τὸν πραϰτιϰὸν ἐξήλωσαν ϰαὶ διεπόνησαν βίον ἐν ἅπασιν ἢ... τοῖς πλείστοις μέρεσι διενεγϰόντες, αὐτίϰα ϰαὶ περὶ τῶν ϑεωρίαν ἀσπασαμένων ἀϰολουϑίᾳ τῆς πραγματείας ἑπόμενος τὰ προσήϰοντα λέξω ... (I 1). Anche questo sembra un sigillo di autenticità, giacché un falsario cristiano non avrebbe pensato a collegare la rappresentazione di monaci della nuova religione con quella degli Esseni, presentandoci in qualche modo i due indirizzi come due aspetti, uno « contemplativo » e l'altro « pratico » di una medesima vita virtuosa. In ogni caso, è opportuno ricordare qui che già Eusebio (*Hist. Eccl.* II 17), pur non dubitando affatto che lo scritto fosse di Filone, credette di poter identificare i «terapeuti» come i primi monaci cristiani, fondandosi su certe somiglianze (povertà volontaria, partecipazione alla comunità solo di donne vergini o vedove, studio della Bibbia); e pertanto ne cita dei brani. La veduta di Eusebio fu rinnovata con altro spirito, nel secolo scorso, da Graetz e Lucius, i quali però negarono nello stesso tempo l'autenticità del *De vita contemplativa*: ma la difesa fatta dal Wendland convinse, oltre lo Zeller, anche lo Harnack, il Bousset (cfr. *Religion des Judentums*^{2}, 536 sgg.) il Weymar (in *Kirchliches Handlexikon* II 1477 sgg.), e insomma la maggior parte degli studiosi (cfr. Christ-Schmid, *Gesch. d. Gr. Lit.* II 1^6, 625 sgg. e F. H. Colson nell'introduzione al *De vita contemplativa*, nel Philo della Loeb Class. Libr. IX 104 sgg.). Persistette nel rigettar l'autenticità, tra gli esperti della materia, soltanto lo Schürer. Ma fatto sta che l'opera si mostra essenzialmente filoniana nella qualità della lingua e dello stile, e inoltre la descrizione di questi Terapeuti è tutta dominata dall'influenza della filosofia greca, e si capisce d'altra parte che si tratta di una comunità giudaica; e l'asserzione dello Zeller che un falsario inteso a rappresentar dei Cristiani avrebbe assolutamente menzionato Cristo e il cristianesimo è giustissima.

Quanto all'opera di cui il *De vita contemplativa* vuol essere il seguito, essa non è certamente da ravvisare nel *Quod omnis probus*

3. FILONE [336]

385 *La sua personalità filosofica.* – Quest'uomo singolare

---

liber, dove la trattazione sugli Esseni è solo un argomento fra tanti. Sarà lo scritto intitolato Ὑποθετικά o Ἀπολογία ὑπὲρ Ἰουδαίων, di cui abbiamo due estratti da Eusebio, il secondo dei quali descrive gli Esseni (cfr. *supra*), giusta l'opinione del Massebieau o del Cohn e del Wendland stesso? Ma lo studio dedicato qui agli Esseni sembra troppo corto per poter fare, diremo cosí, riscontro col *De vita contemplativa*; né negli *Hypothetica* gli Esseni son presentati specificamente come modello del πρακτικὸς βίος; e pertanto si dovrebbe pensare con B. MOTZO (*Un'opera perduta di Filone*: περὶ βίου πρακτικοῦ ἤ περὶ Ἐσσαίων) e con CHRIST-SCHMID a un lavoro esclusivamente dedicato agli Esseni come rappresentanti della « vita pratica», che avrà fatto corpo col Περὶ βίου θεωρητικοῦ, costituendo probabilmente con esso un'opera unica, forse intitolata, come sospettano Christ-Schmid, Περὶ των παρὰ Ἰουδαίοις φιλοσοφησάντων. – *R. D. R.*].

[336] GFRÖRER, *Philo u. d. alexandr. Religionsphil.* 1831; DÄHNE, *Geschichtl. Darstell. d. jüd.-alexandr. Rel.-Phil.* I, 1834; id., in *Ersch u. Gruber's Encycl.* 3ª sez. XXIII 435 sgg.; RITTER, *Gesch. d. Phil.* IV 444 sgg.; PRELLER-WELLMANN, *Hist. phil. gr.-rom.* § 596 sgg.; BRANDIS, *Gesch. d. Entw. d. griech. Phil.* II 282 sgg.; ÜBERWEG, *Grundr. d. Gesch. d. Phil.* 5ª ed. I 266 sgg.; VACHEROT, *École d'Alexandrie* I, 142-167; EWALD, *Gesch. d. V. Isr.* VI, 231-286; BAUR, rec. all'op. cit. di Dähne, in *Jahrb. f. w. Kritik* 1835, p. 746 sgg.; il medesimo, *Die Lehre v. d. Dreieinigk.* I 59-78; DORNER, *Entwicklungsgesch. d. Lehre v. d. Person Christi* Ia 21-57; LUTTERBECK, *Neutest. Lehrbegr.* I 418-446; CREUZER, *Zur Kritik d. Schriften d. Juden Philo*, in *Theol. St. u. Krit.* I, 1832, 1 sgg.; GROSSMANN, *Quaestionum Philonearum* partes I-II, Leipzig 1829. Cfr. del medesimo *De ascetis Iud. vet. ex Philone*, Altenburg 1833; *De philosophia Sadducaeorum* (dopo Filone) partes I-IV, Leipzig 1836 sgg.; *De Philon. Iud. Operum contin. serie* ecc. parte I, 1841, pt. II, 1842; *De pharisaeismo Judaeorum Alexandrino* p. I 1846, p. II 1847, p. III 1850; *Anecd. graec. Philon.*, Leipzig 1856; STEINHART, in *Realencycl.* di PAULY V 1499 sgg.; KEFERSTEIN, *Philo's Lehre v. d. göttl. Mittelwesen*, Leipzig 1846; BUCHER, *Philon. Stud.*, Tübingen 1848; WOLFF, *Die Philon. Philosophie in ihren Hauptmomenten dargestellt*, 2ª ed. Gothenburg 1858; GEORGII, nel saggio cit. a p. 5 n. 3; HEINZE, *Lehre v. Logos*, 204-297; SIEGFRIED, *Philo als Ausleger des A. T.*, 1875; REVILLE, *Le Logos d'après Philon*, Genève 1877; B. BAUER, *Philo, Strauss u. Renan u. d. Urchristenthum* 1874. Altre indicazioni in PRELLER-WELLMANN, *op. cit.* p. 488.

[NOTA BIBLIOGRAFICA SU FILONE ALESSANDRINO

Oltre alle opere citate dallo Zeller, segnaliamo: J. DRUMMOND, *Philo Judaeus*, London 1888; H. VON ARNIM, *Quellenstudien zu Philo v. Alexandria* (*Philologische Untersuchungen*, Heft 11), Berlin 1888; L. MASSEBIEAU, *Le classement des oeuvres de Philon*, Paris 1888; M. FREUDENTHAL, *Die Erkenntnislehre Philons von Alexandria*, Berlin 1891; P. WENDLAND, *Philons Schrift über die Vorsehung*, Berlin 1892; P. WENDLAND, *Philon und Klemens Alex.*, in *Hermes* 1896; P. WENDLAND, *Die Therapeuten und die philonische Schrift vom beschaulichen Leben* in *Jahrbücher f. klass. Philologie* 1896; E. HERRIOT, *Philon le Juif*, Paris 1898-1907; H. GUYOT, *L'infinité divine depuis Philon*, ecc., Paris 1906; G. FALTER, *Philon und Plotin*, Giessen 1906; A. PELLI, *Studi su Filone Giudeo*, Bologna 1906; E. MASSEBIEAU ed E. BRÉHIER, *Essai sur la chronologie et les oeuvres de Philon*, in *Revue d'histoire des religions* 1906; J. MARTIN, *Philon*, Paris 1908; E. BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris 1908, 1925^2; P. REINISCH, *Der Einfluss Philons auf die altchristliche Exegese*, Münster i. W. 1908; M. CARACCIO, *Filone di Alessandria*, Padova 1911; L. COHN, L. TREITEL, J. HEINEMANN, J. HOROWITZ, vari studi filoniani in *Festschrift für H. Cohen*, Berlin 1912 (L. Cohn, *Zur Lehre vom Logos bei Philon*; L. Treitel, *Die alexandrin. Lehre von den Mittelwesen oder göttlichen Kräften, inbesondere bei Philon geprüft...*; J. Heinemann, *Philons L. vom Eid*; J. Horowitz, *Entwicklung des alexandr. Judentums unter d. Einfluss Philons*); L. TREITEL, *Gesamte Philosophie und Theologie Philons von Alex.*, Berlin 1923; E. STEIN, *Die allegorische Exegese des Philo aus Alexandria*, Giessen 1929; M. J. LAGRANGE, *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris 1931; J. HEINEMANN, *Philons griechische und jüdische Bildung*, Breslau 1932; G. TROTTA, *Filone Alessandrino*, Roma 1932; H. SCHMIDT, *Die Anthropologie Philons von Alexandria*, Würzburg 1933; W. KNUTH, *Der Begriff der Sünde bei Philon von Alexandria*, Würzburg 1934; K. STEUR, *Poimandres en Philo*, Purmerend 1935; E. R. GOODENOUGH, *By Light, Light; the Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*, New Haven (Conn.) 1935; M. PREISKER, *Der Glaubensbegriff bei Philon*, Breslau 1936; H. LEISEGANG, *Philons Schrift über die Ewigkeit der Welt*, in *Philologus* 1937; W. VÖLKER, *Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alex.*, Leipzig 1938; H. LEISEGANG, *Philons Schrift über die Gesandtschaft d. Alex. Juden an d. Kaiser G. Caligula*, in *Journal of Biblical Literature* 57 (1938); A. MAYER, *Vorsehungsglaube und Schicksalsidee in ihrem Verhältnis bei Philo v. Alex.*, Würzburg 1959; F. W. COURNEEN, *Philo Judaeus and the Concept of Creation*, in *New Scholasticism* 15 (1941), pp. 46-58; M. POHLENZ, *Philon von Alexandreia*, Göttingen 1942; A. WOLFSON, *Philo on Free Will...*, in *Harvard Theological Review* 25 (1942); E. R. GOODENOUGH, *Philo on Immortality*, in *Harvard Theological Review* 39 (1946); H. A. WOLFSON, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam* (2 voll.), Harvard 1947; E. VANDERLINDEN, *Les divers modes de connaissance de Dieu selon Philon d'Alexandrie*, in *Mélanges de science* e influentissimo[337] si distingue dai suoi predecessori per

---

religieuse I (1947); W. Grönbeck, *Philon*, Kopenhagen 1949; A. Levi, *Il problema dell'errore in Filone d'A.*, in *Rivista di Storia della Filosofia* 1950, pp. 281-294; S. Sandmel, *Philo's Place in Judaism*, Cincinnati 1956; G. Delling, *Wunder, Allegorie, Mythus bei Philon von Alex.*, in *Wissensch. Zeitschrift d. Universität Halle* 6 (1956-57), pp. 713-40; J. Daniélou, *Philon d'Alexandrie*, Paris 1958; *Philon d'Alexandrie: Colloques nationaux du Centre national de la recherche scientifique*, Lyon, 11-15 sept. 1966, Paris 1967; A. Maddalena, *Filone Alessandrino*, Milano 1970 (importante libro di sintesi dedicato essenzialmente al pensiero filosofico di Fil.); H. Braun, *Wie man über Gott nicht denken soll. Dargelegt in Gedankengängen Philons v. Alexandria*, Tübingen 1971.

Si vedano inoltre, per tutto l'insieme, l'artic. su Filone in *R. E.* s. v. (Suppl. XV 1, coll. 1-50), l'art. di R. Mondolfo e A. Momigliano in *Enc. It.* XV 352 e l'art. dello Spadafora in *Enc. Catt.* V 1345-1348.

Son da consultare per lo studio di Filone anche queste opere di carattere non monografico: R. Reitzenstein-Schädel, *Studien z. antiken Synkretismus*, 1926; D. Neumark, *Geschichte der jüdischen Philosophie*, Berlin 1910 (vol. I, pp. 391-473); J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*, I^9, Paris 1927; A. G. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*^{2}, Paris 1932 (p. 212 sgg.); E. Bertola, *La filosofia ebraica*, Milano 1947 (pp. 32-40), e naturalmente altri scritti che si occupano del pensiero ebraico-alessandrino in generale, e le grandi storie della filosofia greca. Come repertorio di notizie storico-letterarie, utili anche le pagine dedicate a Filone in Christ-Schmid-Stählin, *Gesch. gr. Lit.* II 1, p. 625 sgg. – *R. D. R.*].

[337] Della vita di Filone sappiamo ben poco, e quasi solo quanto egli stesso ci comunica. Abitava in Alessandria (*Leg. ad Caj.* 1013 E. 567 M.: τὴν ἡμετέραν Αλεξάνδρειαν); Hieron. *Catal. script. eccl.* 11 dice che questa era anche la sua città natale. La sua famiglia era una delle piú in vista tra gli ebrei di Alessandria; suo fratello Alessandro vi era alabarca (cioè primo dirigente, qualunque sia l'origine di questo titolo), ed è detto γένει τε καὶ πλούτῳ πρωτεύσας τῶν ἐκεῖ (Ios. *Ant.* XVIII 8, 1; XX 5, 2; XIX 5, 1); suo nipote (*ex fratre nepos*, Philo *De rat. anim.* I 123; 161 sg. Aucher), Tiberio Alessandro, figlio dell'alabarca, era sotto Claudio procuratore della Giudea, sotto Nerone e Vespasiano prefetto dell'Egitto (Ios. *Ant.* XX 5, 2. Cfr. *B. J.* II 11, 6; 15, 1; 10, 7 sg.; IV 10, 6; VI 4, 3; Tac. *Ann.* XV 28; *Hist.* I 11; II 74; 79). Secondo Hieron. *op. cit.*, Phot. *cod.* 105, sarebbe disceso da famiglia sacerdotale. Pare che sia nato tra il 30 e il 20 a. C., perché al tempo della sua missione a Roma, nel 39 o 40 d. C., era già in età avanzata (*Leg. ad Caj.* 1018 C. 572 M.),

e all'inizio di quest'opera, scritta probabilmente poco dopo, si definisce (992 A. 545 M.) γέρων.

[A proposito del nipote di Filone, Tiberio Alessandro, si può aggiungere che l'Alessandro col quale Filone disputa nel *De providentia*, rispondendo alle obiezioni di lui circa l'assetto provvidenziale del mondo, è probabilmente non altri che il nipote stesso, il quale, ellenizzante, piú tardi apostatò dalla religione ebraica.

Si noti poi che nel secondo libro *De providentia* (certamente autentico) Filone allude a un suo viaggio in Palestina, compiuto per la via di Ascalona: ... τῆς Συρίας ἐπὶ ϑαλάττῃ πόλις ἐστίν, 'Ασκάλων ὄνομα· γενόμενος ἐν ταύτῃ, καϑ' ὃν χρόνον εἰς τὸ πατρῷον ἱερὸν ἐστελλόμην, εὐξόμενός τε καὶ ϑύσων, ἀμήχανόν τι τελειώσων... πλῆϑος ἐϑεασάμην ... (*De prov.* II 64). Il Leisegang (in *RE*) crede per altro che egli si sia limitato a vedere solo la parte esteriore del tempio.

Quanto all'età di Filone al tempo dell'ambasciata a Gaio, si noti che dalla frase ἄχρι τίνος ἡμεῖς οἱ γέροντες ἔτι παῖδες ἐσμὲν κ. τ. λ., non si può dedurre con precisione che egli allora fosse addirittura vecchio, giacché essa riflette un luogo platonico (*Tim.* 22 B); e γέρων può ben significare soltanto un'età provetta, e non una vera e propria vecchiaia (cfr. Wendland in *Berl. Phil. Wochenschr.* 18, 1889, 330 sg. e Christ-Schmid, *Gesch. d. gr. Liter.* II 1, p. 625 sgg.). – *R. D. R.*].

Della sua istruzione non sappiamo quasi nulla, per quanto appaia chiaramente dalle sue opere (anche prescindendo dalla sua personale testimonianza *De congr. qu. erud. gr.* 435 A. 530 M. *De spec. leg.* 776 C. 300 M.) che gli fu impartita un'accurata istruzione nelle scienze ebraiche e greche, e che assorbí quegli insegnamenti con grande passione.

[Quanto alla cultura di Filone, dobbiamo notare che negli ultimi tempi soprattutto in seguito alle ricerche dello Heinemann (*Griechische Philosophie und jüdische Bildung*, Breslau 1932) è stata sempre piú messa in risalto l'importanza primaria che ha nella cultura stessa la grecità, mentre prima si era esagerato nell'accentuare nella personalità intellettuale di Filone l'influsso dell'ebraismo.

E. Schwartz, per esempio, attribuiva a Filone una conoscenza soltanto superficiale della filosofia greca. Eppure la lettura delle opere di lui giustifica in gran parte l'affermazione del Leisegang (in *RE* s. v.) che « seine Bildung ist... die griechische ». Lingua propria di lui, come in genere degli ebrei alessandrini, era di certo il greco; ed egli scrisse esclusivamente in greco; e il suo idioma è alieno da semitismi. Dagli scritti si vede che egli possedette una ottima conoscenza non solo del pensiero filosofico greco, ma anche degli storiografi e dei poeti. Le forme letterarie che egli adoperò sono greche. Quanto a una sua conoscenza dell'ebraico, che il Leisegang esclude assolutamente, se anche si dovesse credere che egli ne avesse imparato qualcosa, tale conoscenza non ebbe ripercussioni sulla sua opera letteraria. Conosceva la Bibbia nella traduzione dei Settanta: e conosceva bene solo i libri del *Pentateuco* (LEISEGANG, *ibid.*). Il Leisegang conclude addirittura che Filone non ebbe dalla sua educazione una conoscenza accurata della religione ebraica e dei libri sacri, ma l'acquistò solo in seguito, attraverso il lavoro speciale di allegoresi che si mise a fare sul Vecchio Testamento. L'opinione mi sembra formulata con un certo eccesso, ma che il nostro autore fosse stato educato piú grecamente che ebraicamente mi pare assodato. – *R. D. R.*].

L'unico fatto che si conosca della sua vita matura è la partecipazione all'ambasceria inviata a Caligola, che avrebbe dovuto ottenere per gli ebrei alessandrini la sospensione delle prescrizioni loro inflitte, ma che non riuscí nell'intento, e che, se il tiranno non fosse stato ucciso, avrebbe potuto diventare un grave pericolo per gli ambasciatori, a capo dei quali era Filone (Ios. *A.* XVIII 8, 1). Di piú nella *Legatio ad Caium*; cfr. anche p. 296. Si trovò impegnato anche in altri affari pratici, a giudicare dalle lamentele in *De spec. leg.* 776 sg. (299 sg.). Non sappiamo se fosse sposato; a proposito delle affermazioni attribuite nelle edizioni e nella maggior parte dei mss. alla moglie di un Filone, in STOB. *Flor.* 74, 54, che si pretendeva fosse il nostro, il BERNAYS, *Phokion* 152 sg., dimostra che invece di Φίλωνος si deve leggere Φωκίωνος. Non sappiamo in che anno sia morto; ma è probabile che sia morto durante il regno di Claudio (41-54 d. C.). Le notizie di scrittori cristiani (EUS. *H. e.* II 17; PHOT. *Cod.* 105) circa i suoi rapporti con il cristianesimo, sono palesi invenzioni. Delle sue numerose opere pare che sia giunta a noi la maggior parte; a due opere perdute (le vite di Isacco e di Giacobbe) si richiama in *De Iosepho* 526 A. Anche l'autenticità della maggior parte delle opere conservate è fuor di dubbio; sono apocrife: le prediche su Sansone e Giona (di cui FREUDENTHAL, *Josephus üb. d. Herrsch. d. Vern.* 141 sgg.); lo scritto *De mundo*, compilato su opere di Filone; il primo libro *De providentia*, che, come mostra il DIELS, *Doxogr.* 1 sgg., è solo un estratto da Filone, e forse qualche altra opera. Circa *Qu. omn. pr. lib.* cfr. p. 364 n. 120; per il *De vita contempl.* p. 464 n. 328; per *De aetern. mundi*, BERNAYS in *Abhandl. d. Berl. Akad.*, Hist.-phil. Kl. 1876 p. 269 sgg.; il mio articolo in *Hermes* XVI 137 sgg.; WENDLAND in *Berl. phil. Wochenschr.* 1891, 1029 sgg.; CUMONT nella sua ed. (1891). Non esiste ancora una monografia esauriente sulle opere di Filone; cfr. per ora GFRÖRER, I 7 sgg.; DÄHNE, *Encycl.* cit., p. 439 sgg.; STEINHART, *op. cit.* 1500 sg.; GROSSMANN, negli studi citati nella nota prec.; EWALD, p. 268 sgg. Nelle mie indicazioni il primo numero di pagina si riferisce all'ed. di Höschel, il secondo, indicato con M., all'ed. Mangey; le opere tradotte dall'armeno sono citate coi numeri di pagina dell'ed. di AUCHER. Di una nuova ed. di Filone, rispondente alle esigenze odierne, si occupano COHN e WENDLAND.

[Il raffronto di Filone, quanto alla fecondità e versatilità di scrittore, con Plutarco (secondo CHRIST-SCHMID egli occupa « durch die Vielseitigkeit seines literarischen Schaffens und durch seine

Aufnahmfähigkeit innerhalb der griechisch-hellenistischen Litteratur die ähnliche Stellung ... wie Plutarchos in der hellenischen Litteratur dergleichen Periode») è solo in parte giustificato, giacché, mentre il Cheroneese spaziò effettivamente per i piú svariati campi della cultura, e fu filosofo, moralista, storico, antiquario, letterato, Filone fu essenzialmente solo filosofo e teologo, e mentre Plutarco fu nella sua attività di scrittore uomo dai molteplici interessi, in Filone tutta l'opera è intesa a un fine unitario, quello di mettere in luce ed interpretare il pensiero religioso del suo popolo mostrandone l'identità con la filosofia degli Elleni, di celebrare il valore della tradizione ebraica e nello stesso tempo l'accordo di essa con la miglior tradizione greca. Le poche opere di Filone che non hanno propriamente carattere filosofico-religioso, come l'*In Flaccum* e la *Legatio ad Gaium*, non fanno eccezione, giacché rientrano anch'esse nel quadro di una tal finalità.

Nella produzione filoniana si soglion distinguere tre gruppi, il primo costituito da scritti di carattere puramente filosofico, il secondo da scritti di esegesi del *Vecchio Testamento*, il terzo da scritti storico-apologetici.

Stabilire la cronologia delle opere suddette è ben difficile: ad ogni modo oggi si ammette generalmente che gli scritti del primo gruppo, dove domina assolutamente la filosofia greca, e l'ebraismo non ha nessuna o quasi nessuna parte, siano giovanili, e che lo scrittore sia passato attraverso un'evoluzione comportante uno studio e un culto sempre maggiore della Bibbia, a comporre la grande serie dei lavori apologetici. Gli scritti storico-apologetici *In Flaccum* e *Legatio ad Gaium* cadono nell'età tardiva di Filone.

Al primo gruppo vengono assegnati il Περὶ ἀφθαρσίας κόσμου (*De aeternitate mundi*), il Περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον (*Quod omnis probus liber*), l' 'Αλέξανδρος ἢ περὶ τοῦ λόγον ἔχειν τὰ ἄλογα ζῷα (*Alexander sive de eo quod rationem habeant bruta animalia*, pervenutoci soltanto in traduzione armena) e il Περὶ προνοίας (*De Providentia*), pure giuntoci integralmente in traduzione armena (a parte due brani dell'originale greco riportati da Eusebio).

Secondo il Leisegang, l'*Alexander* è uno dei piú antichi, se non il piú antico, lavoro di Filone. Vi è discussa la questione trattata anche da Plutarco nel *De sollertia animalium* e nel *Bruta ratione uti*. L'autore presenta prima una dissertazione attribuita al suo nipote Alessandro, in cui si sostiene che i bruti sono esseri razionali (è utilizzata qui una fonte accademica); ma Filone stesso, poi, con una breve replica, conclude, secondo la veduta stoica, che le bestie non sono provviste del λόγος in senso pieno.

Gli altri scritti or ora indicati hanno dato luogo a contestazioni della loro autenticità. Il *De providentia*, che ha forma dialogica, e svolge una teodicea contro le obiezioni di chi dubita di un governo divino del mondo, è tutto costituito da cose greche, e non ha quasi nessuna traccia di ebraismo: il che ha mosso taluni a negar la paternità filoniana (MASSEBIEAU, AUSFELD, SCHÜRER). Ma il WENDLAND con una speciale trattazione (*Philons Schrift über die Vorsehung*, 1892) ha dimostrato definitivamente, analizzando la lingua e il contenuto dell'opera in confronto con gli scritti filoniani di autenticità indisputata, che il *De providentia* è genuino. Si nota una forte influenza dello stoicismo, soprattutto per ciò che riguarda la dimostrazione della Provvidenza.

Il *De aeternitate mundi* si è prestato facilmente a una negazione della sua autenticità (BERNAYS, VON ARNIM, SCHÜRER) in quanto quasi tutto lo scritto consiste in una perorazione a favore della tesi che il mondo è eterno, mentre nelle altre opere Filone nega questa eternità. Senonché l'impressione che questa veduta sia professata dall'autore stesso dello scritto è menomata senz'altro dal paragrafo ultimo del nostro testo (§ 150), ove l'autore dice che, esposti gli argomenti per l'indistruttibilità del mondo, penserà poi a esporre le risposte agli argomenti stessi: "Α μὲν οὖν περὶ ἀφθαρσίας τοῦ κόσμου παρειλήφαμεν, εἴρηται κατὰ δύναμιν. τὰς δὲ πρὸς ἕκαστον ἐναντιώσεις ἐν τοῖς ἔπειτα δηλωτέον. Doveva dunque seguire al testo quale noi l'abbiamo una seconda parte, in cui si sosteneva la durata finita del mondo; e sarà stata questa la sezione conclusiva, donde risultava il pensiero personale dell'autore. Noi non l'abbiamo; ma è chiaro, in ogni modo, che la parte conservata è solo una delle due facce della trattazione, che fu concepita come una *disputatio in utramque partem*. Cade cosí l'obiezione principale del Bernays.

Lo ZELLER in *Hermes* (*l. c.*) ebbe già a confermare che il *De aeternitate* è opera di un ebreo di Alessandria; FRANZ CUMONT (*Philonis De aeternitate mundi*, ed. F. Cumont, Berlin 1891), valendosi soprattutto di argomenti linguistici, ha dimostrato che questi è certamente Filone stesso, e non un falsario. È tuttavia singolare che il Cumont consideri Filone come personalmente convinto della eternità del mondo: il che non risulta (cfr. COLSON nell'introd. all'ed. di Filone in Loeb Class. Libr. IX 173 sgg.) da quanto noi abbiamo dell'opera, ove lo stesso fervore con cui sono esposti gli argomenti per l'eternità si spiega con l'abitudine generale del filosofo di presentar con calore e vivacità anche il pensiero altrui.

Per l'autenticità si sono pronunciati anche il NORDEN, il COHN, il LEISEGANG (in *R E* s. v.) secondo il quale Filone ci dà qui la dissertazione di uno scolaro, forse del nipote, per poi contraddirla appropriatamente.

Il *Quod omnis probus liber* è un trattato ὁμοπάτριος καὶ ὁμομήτριος ἀδελφὸς καὶ τρόπον τινὰ δίδυμος (come dice l'autore stesso in I 1) di un πρότερος λόγος in cui si dissertava περὶ τοῦ δοῦλον εἶναι πάντα φαῦλον. Quindi si ha qui la seconda parte di una illustrazione completa del famoso dettame stoico sull'identità di saggezza e libertà. Lo scritto fortifica la tesi anche con esempi storici (di capitale importanza la trattazione sugli Esseni); e ha carattere anche parenetico. Ne contestarono l'autenticità il BERNAYS, il FRÄNKEL e l'AUSFELD, con argomenti poco fondati (assoluto predominio della filosofia greca, qualche presunta divergenza fra la descrizione degli Esseni data qui e quella che leggiamo in ῾Υποθετικά): ma vedi, in senso opposto, il Wendland (in *Arch. f. Gesch. d. Philos.* I, 1888, 509-517) e il Krell (Phil. π. τ. πάντα σπουδ. εἶν. ἐλεύθερον: *die Echtheitsphase*, Progr. Augsb. 1896). Il trattato è squisitamente filoniano nello stile: ed esso figura anche nella lista delle opere di Filone data da Eusebio. La nota ebraica si sente spiccatamente quando l'autore afferma che Zenone Stoico si ispirò a Mosè.

Il *corpus* delle opere dedicate da Filone all'illustrazione della Bibbia, e precisamente del *Pentateuco*, costituisce la *pars potior* della produzione di lui.

Di solito si sogliono suddistinguere un gruppo di scritti miranti essenzialmente a commentare in senso allegorico la *Genesi* (scritti puramente esegetici) e un altro di scritti storico-esegetici, nei quali l'allegoresi non è del tutto prevalente, ma resta subordinata allo scopo di mostrare, attraverso una esposizione del Pentateuco, il valore eterno e universale della filosofia, della morale, della legislazione contenuta nel Pentateuco stesso. Ma queste suddistinzioni non menomano l'unità di ispirazione e di tono di tutti i lavori biblici dell'Alessandrino.

Alla *Genesi* Filone dedicò tutto un Commento allegorico, Νόμων ἱερῶν ἀλληγορίαι μετὰ τὴν ἑξαήμερον (« Interpretazione allegorica delle leggi sacre dopo i sei giorni»). Di esso possediamo tre trattati concernenti rispettivamente *Gen.* II 1-17, *Gen.* II 18, *Gen.* III 1, *Gen.* III 8-19 (l'esegesi va dal completamento della creazione del Cielo e della Terra fino alla condanna di Adamo), e raccolti in un'opera in tre libri che nei mss. s'intitola appunto Νόμων ἱερῶν ἀλληγορίαι (*Legum allegoriae*), e poi il libro Περὶ τῶν Χερουβὶμ καὶ τῆς φλογίας ῥομφαίας καὶ τοῦ κτισθέντος πρώτου ἐξ ἀνθρώπου Καίν (*De Cherubim*: *Gen.* IV 24 e IV 1, cioè sul Cherubino posto a custodia del Paradiso terrestre e sulla nascita di Caino), il Περὶ γενέσεως Ἄβελ καὶ ὧν αὐτός τε καὶ ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ Καὶν ἱερουργοῦσιν (*De sacrificiis Abelis et Caini*: su *Gen.* IV 2-4), il Περὶ τοῦ τὸ χεῖρον τῷ κρείττονι φιλεῖν ἐπιτίθεσθαι (*Quod deterius potiori insidiari soleat*: su *Gen.* IV 8-15, cioè sulla uccisione di Abele e la maledizione inflitta a Caino), il Περὶ τοῦ δοκησισόφου Καὶν ἐγγόνου καὶ ὡς μετανάστης γίνεται (*De posteritate Caini*: su *Gen.* IV 16-25 cioè sulla discendenza di Caino, « il falso saggio», ecc.), il commento alla narrazione della nascita dei giganti e alla risoluzione di Dio di sopprimere il genere umano (*Gen.* VI 1-12) intitolato Περὶ γιγάντων (*De gigantibus*) e Ὅτι ἄτρεπτον τὸ θεῖον (*Quod deus sit immutabilis*), il Περὶ γεωργίας (*De agricultura* ovvero *De plantatione*: su *Gen.* IX 20, cioè su Noè cultore della terra e vignaiolo) comprendente due libri, di cui il secondo ci è arrivato mutilo alla fine, il Περὶ μέθης (*De ebrietate*), cioè sull'ubriachezza di Noè, accennata in *Gen.* IX 21, che era pure in due libri (come attesta Eusebio), dei quali noi abbiamo solo il primo, il Περὶ ὧν νήψας ὁ Νῶε (*De sobrietate*, in cui si commenta *Gen.* IX 24-27, cioè il racconto del risveglio di Noè dall'ubriacatura), il Περὶ συγχύσεως διαλέκτων (*De confusione linguarum*, su *Gen.* XI 1-9), il Περὶ ἀποικίας (*De migratione Abrahami*, su *Gen.* XII 1-6, utilizzato poi da Ambrogio nel *De Abraham*), il Περὶ τοῦ τίς ὁ τῶν ϑείων πραγμάτων ἐστὶ κληρονόμος καὶ περὶ τῆς εἰς τὰ ἴσα καὶ ἐναντία τομῆς (*Quis rerum divinarum heres*: su *Gen.* XV 12-18, cioè sulla visione di Abramo e sulla διαϑήκη disposta dal Signore per Abramo stesso), il Περὶ τῆς πρὸς τὰ προσπαιδεύματα συνόδου (*De congressu eruditionis gratia*, su *Gen.* XII 1-6, cioè sull'episodio di Sara e Agar), scritto del quale, data l'unità del suo sviluppo concettuale, si pensa (non so con quanto fondamento) che sia stato essenzialmente ritratto da uno scritto ellenistico (Christ-Schmid), il Περὶ φυγῆς καὶ εὑρήσεως (*De profugis*, ovvero *De fuga et inventione*, su *Gen.* XVI 6-14, cioè sulla fuga di Hagar e sull'incontro di lei con l'Angelo; si noti che Hagar per Filone simboleggia l'istruzione « enciclica » delle scuole), che pure ispirò S. Ambrogio, il Περὶ τῶν μετονομαζομένων καὶ ὧν ἕνεκα μετονομάζονται (*De mutatione nominum*, su *Gen.* XVII 1-22, sulla solenne promessa di Dio ad Abramo, e sulla mutazione del nome 'Αβράμ in 'Αβραάμ e di Σάρα in Σάρρα), il Περὶ τοῦ ϑεοπέμπτους εἶναι τοὺς ὀνείρους (*De somnis*, scritto originariamente redatto in cinque libri [Eusebio], dei quali conserviamo solo due, uno dedicato a *Gen.* XXVIII 12-22, XXXI 10-13, e il secondo a *Gen.* XXXIII 6 sgg., XL 5 sgg., XLI 1 sgg.: si tratta dei sogni di Giacobbe, di Giuseppe, del Faraone). Particolarmente caratteristici nella forma sono i Τῶν ἐν Γενέσει καὶ τῶν ἐν 'Εξαγωγῇ ζητημάτων τε καὶ λύσεων βιβλία (*Quaestiones et solutiones in Genesim et in Exodum*) dove è sviluppato un commento a luoghi delle due opere attraverso una serie di domande e risposte. La sezione riguardante la Genesi ci è rimasta quasi per intero in una versione armena (ne abbiamo anche un lungo brano in un'antica traduzione latina). Due libri delle *Quaestiones in Exodum* sopravvivono pure in traduzione armena. L'allegoresi è svolta in questo lavoro in maniera piú concisa che non nelle dissertazioni prima ricordate: il procedimento per ζητήματα e λύσεις è analogo a quello che ritroveremo in certi commentari filosofici della tarda letteratura ellenistico-romana (Überweg-Praechter ricorda i commenti di Porfirio e di Dexippo alle *Categorie* di Aristotele).

Un'illustrazione generale del *Pentateuco*, fatta a scopo espositivo e divulgativo oltre che intesa a un'interpretazione svisceratrice di allegorie, fu data da Filone in una serie di libri, dei quali qualcuno è perduto: tutto l'insieme viene diviso in tre sezioni, concernenti l'una il racconto della Creazione, l'altra i patriarchi, la terza i νόμοι di Mosè.

Il libro Περὶ τῆς κατὰ Μωϋσέα κοσμοποιίας (*De opificio mundi*) è forse il capolavoro di Filone. Egli interpreta la cosmogenia mosaica con lo spirito della filosofia greca; mentre celebra in Mosè colui che nello stesso tempo fu sommo filosofo (φιλοσοφίας ἐπ' αὐτὴν φϑάσας ἀκρότητα) e sapiente direttamente ispirato da Dio (χρησμοῖς τὰ πολλὰ καὶ συνεκτικώτατα τῶν τῆς φύσεως ἀναδιδαχϑείς), parla il linguaggio del *Timeo* platonico. Peraltro, è molto forte l'influenza della Stoa: e la distinzione fra «causa attiva» (δραστήριον αἴτιον) e «oggetto passivo» (παϑητόν) riflette quella scuola (Leisegang): naturalmente, questi elementi stoici son fusi da Filone col suo teismo platonico. Il libro contiene in qualche modo tutto il disegno dei tratti essenziali della dottrina teologico-metafisica del nostro autore. Egli mira ad affermare solennemente che esiste un Dio unico ed eterno, che il mondo non è eterno, bensí creato, che il mondo stesso è unico, e che è governato dalla Provvidenza divina. Troviamo qui anche la dottrina dell'uomo come microcosmo. C'è poi il Βίος σοφοῦ τοῦ κατὰ διδασκαλίαν τελειωϑέντος ἢ νόμων ἀγράφων <α′>, ὅ ἐστι περὶ ’Αβραάμ (*De Abrahamo*), ove la figura del Patriarca è presentata appunto come incarnazione vivente (chiaro il riflesso della concezione platonica del savio) di quella Legge che sarà poi promulgata da Mosè. A questa biografia Filone intese certo far seguire quelle degli altri patriarchi vissuti posteriormente: noi abbiamo soltanto quella di Giuseppe, Βίος πολιτικὸς ὅπερ ἐστὶ περὶ ’Ιωσήφ (*De Iosepho*). Le vite di Isacco e di Giacobbe non ci son pervenute: c'è chi pensa che non siano mai state scritte (Eusebio non ne fa menzione). Giuseppe è considerato da Filone come tipo eminente dell'uomo politico. Nella seconda parte del lavoro l'allegoresi non viene esplicitamente continuata; e ci si limita al racconto dei fatti.

Nel libro Περὶ τῶν δέκα λόγων ἃ κεφάλαια τῶν νόμων εἰσίν (*De decalogo*), le trattazioni allegoriche mancano del tutto. Qui si disputa principalmente sui dieci comandamenti, mentre le leggi speciali emanate da Mosè vengono trattate nell'opera in quattro libri Περὶ τῶν ἐν μέρει διαταγμάτων α′ β′ γ′ δ′ (*De specialibus legibus*), pervenuteci attraverso una tradizione manoscritta complicata, giacché la piú gran parte dei mss. presentano separati i vari libri, e danno titoli speciali a singole parti. Di fatto, il libro I riguarda le leggi che si riferiscono ai primi due comandamenti, il II libro quelle procedenti dal terzo, dal quarto e dal quinto comandamento, il libro III quelle pertinenti ai comandamenti sesto e settimo, il libro IV quelle che rientrano nell'ambito del nono e del decimo comandamento.

Quale appendice all'opera predetta può considerarsi lo scritto Περὶ τῶν τριῶν ἀρετῶν ἃς σὺν ἄλλαις ἀντέγραψε Μωυσῆς, περὶ ἀνδρείας καὶ φιλανϑρωπίας καὶ μετανοίας (*De tribus virtutibus*), comprendente i tre opuscoli che un tempo figuravano separati l'uno dall'altro (Περὶ ἀνδρείας [*De fortitudine*], Περὶ φιλανϑρωπίας [*De caritate* o meglio *De humanitate*], Περὶ μετανοίας [*De paenitentia*] e altresí il Περὶ εὐγενείας [*De nobilitate*], il quale forse costituiva in origine un pezzo del *De paenitentia*). Come pure sono appendici del *De virtutibus* il Περὶ ἄϑλων καὶ ἐπιτιμίων (*De praemiis et poenis*) e Περὶ ἀρῶν (o meglio Περὶ <εὐλογιῶν καὶ> ἀρῶν = *De benedictionibus et exsecrationibus*).

Fra gli scritti storico-apologetici uno è biografico, il Περὶ βίου Μωϋσέως α' β' (*De vita Mosis*), che corrisponde pienamente al tipo delle biografie ellenistiche di personaggi illustri costruito dai Peripatetici. La « vita » vuole evidentemente far conoscere la grandezza di Mosè ai lettori non ebrei. Da Eusebio abbiamo un estratto di un'opera intitolata ’Απολογία (Eus. *Praep. Evang.* VIII 5-11), che trattava delle origini e costumi del popolo di Israele (alcuni spiegano il titolo come significante « ammonimenti », « consigli », altri intendono « assunti », « presupposti », « supposizioni »: queste pagine, invero, non sembrano essenzialmente « ammonitorie »). C'è poi nello stesso libro della *Praeparatio* un altro estratto da Filone, che Eusebio cita come tratto dall' ’Απολογία ὑπὲρ ’Ιουδαίων, contenente una relazione sugli Esseni, che si appaia a quella del *Quod omnis probus liber*. I dubbi espressi in passato sulla paternità filoniana del frammento sono stati risolti, se ce n'era bisogno, dal Massebieau, dal Wendland e dal Treplin. Verisimilmente si tratta della stessa opera cui appartiene il frammento or ora citato, recante il titolo di ‘Υποθετικά: e con essa si identifica pure quel Περὶ ’Ιουδαίων che Eusebio stesso attribuisce a Filone dando la lista degli scritti di questo (in *Hist. eccl.* II 18). È da segnalare ad ogni modo la supposizione di B. Motzo che l'opera s'intitolasse ‘Υποθετικά (il Motzo intende questo termine nel senso di « accuse » contro gli Ebrei) nel suo insieme, e ’Απολογία fosse il titolo particolare del I libro (giacché la dicitura di Eusebio ἀπὸ τοῦ πρώτου συγγράμματος indica che i libri di ‘Υποθετικά erano piú di uno).

Del Περὶ βίου θεωρητικοῦ, che contiene una descrizione dei Terapeuti (cfr. sopra), si è già detto a proposito di questa setta. Oggi l'autenticità è generalmente ammessa. Il riferimento iniziale a una precedente trattazione degli ’Εσσαῖοι, rappresentanti del πρακτικὸς βίος, che secondo il Lucius richiamerebbe il Περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον e secondo altri (Wendland, Praechter) richiamerebbe lo squarcio dell' ’Απολογία ὑπὲρ ’Ιουδαίων, e denoterebbe pertanto un'appartenenza del Περὶ βίου θεωρητικοῦ a quell'opera apologetica, sembra piuttosto, per il tenore stesso della citazione, alludere a un'opera precedente di Filone (Περὶ βίου πρακτικοῦ ἢ περὶ ’Εσσαίων), di fronte alla quale il *De vita contemplativa* figurava come controparte (Motzo, Christ-Schmid).

Importantissimo storicamente il libro Εἰς Φλάκκον (*In Flaccum*), cui dà materia quell'Aulo Avillio Flacco, prefetto romano dell'Egitto dal 32, che nei primi tempi dell'impero di Gaio si mise a perseguitare gli Ebrei, e fu da Gaio destituito ed esiliato nell'isola di Andro, e infine fatto giustiziare. Filone vede in questa vicenda la dimostrazione che Iddio ha cura del popolo ebraico e punisce i suoi persecutori: sicché l'opera è altamente apologetica. Essa è molto importante per gli storici.

La Πρεσβεία πρὸς Γάιον (*Legatio ad Gaium*: il titolo integrale è Φίλωνος περὶ ἀρετῶν πρῶτον ὅ ἐστι τῆς αὐτοῦ πρεσβείας πρὸς

aver formulato completamente | e con coerenza logica 386
il loro indirizzo di pensiero, facendone un sistema. La
teologia ebraica e la filosofia greca si erano fuse oramai
da molto tempo; l'ebraismo alessandrino | aveva scelto 387
a sua guida tra le scuole greche la nuova scuola platonico-pitagorica;
lo strumento adatto alla fusione della
fede ebraica nella rivelazione e con i princípi filosofici
era già da parecchie generazioni l'interpretazione allegorica
delle Scritture; parecchie delle idee dominanti
nella futura speculazione alessandrina erano già allora
in circolazione, piú o meno sviluppate[338]. Ma benché
non si sappia esattamente fino a qual punto questa evoluzione
fosse progredita prima di Filone, non saremo
probabilmente in errore ritenendo che sia stato lui a
concatenare secondo un determinato principio, con rigore
filosofico, i vari elementi dell'alessandrinismo
ebraico, a dare un fondamento metafisico alla particolare
concezione della sua scuola e a svilupparla da ogni lato.
Quel che sappiamo della speculazione alessandrina ante-

Γάιον), che racconta la celebre ambasciata del filosofo presso Caligola, ci è pervenuta solo in parte. H. LEISEGANG, in *Journal of Biblical Studies* LVII (1938), p. 377, si adoperò a ricostruire il disegno della parte mancante, illustrando il significato dell'intitolazione Περὶ ἀρετῶν πρῶτον.

Alcune delle opere di Filone non sono giunte a noi. Certamente importante era, per esempio, il Περὶ ἀριθμῶν dedicato a quell'aritmologia di stampo pitagorico che ha del resto tanto sviluppo anche negli scritti pervenutici.

Quanto alla successione cronologica dei libri filoniani, oggi si ammette generalmente, come abbiamo accennato sopra, una evoluzione per cui egli, avendo cominciato come puro filosofo ellenizzante, si inoltrò a mano a mano e si approfondí sempre piú nella filosofia ebraica. È presumibile che le opere del cosiddetto primo gruppo, cioè quelle d'indole prettamente filosofica, siano le piú antiche, che dopo venga il Commento allegorico alla *Genesi*, quindi le *Quaestiones in Genesim*, quindi le cosidette opere storico-esegetiche, e i libri storico-apologetici. Naturalmente si tratta di probabilità. – *R. D. R.*].

[338] Cfr. pp. 329-331.

cedente a Filone rivela un'influenza di filosofemi greci piuttosto inconscia e frammentaria; in Filone troviamo espressa chiaramente per la prima volta la persuasione che la vera teologia richieda una vasta cultura e una consapevolezza filosofica; qui troviamo per la prima volta il tentativo di elevare a chiarezza concettuale, con questi mezzi, la fede religiosa e di fonderla intimamente, completando i necessari anelli intermedi, con determinate concezioni filosofiche e teologiche. Secondo l'opinione di Filone ciò non deve però pregiudicare per nulla il valore e la validità della fede religiosa ebraica: l'elemento ebraico e quello ellenico non hanno secondo lui eguali diritti, ma il secondo deve subordinarsi al primo; il suo sistema rappresenta una modificazione del dogmatismo ebraico, nella quale viene mantenuto il suo carattere essenziale e viene adottata soltanto la forma della filosofia greca; e quantunque questa scolastica ebraica non possa respingere, come non poté farlo quella cristiana, l'influsso della filosofia straniera, tuttavia questa non arriva mai al punto di farsi valere in consa-
388 pevole contrasto con la | religione positiva, e di sostituire al principio teologico della tradizione quello filosofico della libera indagine.

Rivelazione ebraica e sapienza greca. – Filone stesso ha definito chiaramente questa sua posizione fra la rivelazione ebraica e la scienza ellenica. Le Sacre Scritture del suo popolo contengono per lui tutto il sapere[339], le loro leggi sono assolutamente impegnative per tutti gli ebrei[340]: esse sono dovute all'ispirazione divina che esclude qualsiasi errore e qualsiasi imperfezione[341]; non

---

[339] *De mundi opif.* 2 B: Μωσῆς δὲ καὶ φιλοσοφίας ἐπ' αὐτὴν φθάσας ἀκρότητα καὶ χρησμοῖς τὰ πολλὰ καὶ συνεκτικώτατα τῶν τῆς φύσεως ἀναδιδαχθείς. *Conf. lingu.* 333 E. 419 M.

[340] *Migr. Abr.* 402 A sg. 450 sg. Si v. sotto, nota 379.

[341] *V. Mos.* 681 D. 163 M.; *De spec. leg.* 343 M.; *De monarch.*

vi si riscontra perciò neanche una parola che non sia detta con intenzione e con profondo significato[342]; chi le schernisce si attira le piú gravi pene[343], e la loro ispirazione si estende persino alla traduzione greca[344]. Filone non va dunque in cerca, lo assicura egli stesso, di altre fonti di sapienza: il commento delle Sacre Scritture è secondo lui la forma di insegnamento dottrinario confacente al suo popolo[345], ed egli stesso, fedele a questa tradizione, | svolge i suoi pensieri quasi esclusiva- 389
mente di pari passo coll'interpretazione dei libri mosaici; questi infatti sono per lui il piú importante documento della rivelazione, il loro autore gli pare il piú grande di tutti i profeti, anzi il piú grande di tutti gli uomini[346], e tanta è la sua venerazione per questi libri che, come un vero rabbino[347], deriva da ogni loro parola, e addirittura da ogni forma verbale della traduzione alessandrina (come vedremo ancora in seguito) i piú profondi

---

820 C. 222 M.; *Qu. rer. div. h.* 518 A. 511 M. Secondo questi passi l'ispirazione è un esser preso dallo spirito divino, per cui ogni attività umana indipendente è sospesa e il profeta diventa un semplice strumento della rivelazione divina; i diversi modi di comunicazione di questa rivelazione, di cui si parla nel primo di questi passi, non hanno grande importanza per il problema principale.

[342] *De agric.* 187 C. 300 M.; *De Cherub.* 117 D. 149 M.; *De prof.* 458 C. 554 M.

[343] Cfr. *Mut. nom.* 1053 E. 587 M., dove Filone racconta, evidentemente soddisfatto, che un tale, dopo essersi fatto beffe del cambiamento di nome di Abramo e Sara, si diede poco dopo la pena meritata impiccandosi.

[344] *V. Mos.* 657 E sgg. 138 M., dove al racconto di Aristea circa l'origine dei LXX è aggiunto il particolare fantastico che essi, per ispirazione superiore, abbiano dato una traduzione concordante letteralmente.

[345] *V. Mos.* 685 D (168): εἰσέτι νῦν φιλοσοφοῦσι ταῖς ἑβδόμαις Ἰουδαῖοι τὴν πάτριον φιλοσοφίαν τὸν χρόνον ἐκεῖνον ἀναϑέντες ἐπιστήμῃ καὶ ϑεωρίᾳ τῶν περὶ φύσιν; cosí pure *De v. cont.*, v. *supra*, p. 463 n. 326.

[346] I richiami in GFRÖRER, I 60 sgg., KEFERSTEIN, *op. cit.* 128 sg.

[347] Secondo il noto principio rabbinico che da ogni uncino della Scrittura pendono montagne di insegnamenti.

insegnamenti. Anche nei particolari il suo commento si attiene, soprattutto nell'interpretazione delle leggi rituali e civiche[348], generalmente alla tradizione nazionale ebraica[349]. Prendendo in esame l'indirizzo di Filone soltanto da questo lato, lo si può definire come un estremo soprannaturalismo, un'assoluta sottomissione all'autorità religiosa, e si è tentati di metterlo allo stesso livello degli studi che a quel tempo i Farisei dedicavano alle Scritture.

Questa fede fondata sull'autorità è però essenzialmente limitata dall'importanza che Filone concede alla filosofia greca. Per quanto egli si senta ebreo, il suo ebraismo non è tanto esclusivo da non riconoscere la vera sapienza anche al di fuori del suo popolo e della sua religione. Disponendo di un'ampia conoscenza della cultura greca[350], conoscendo la lingua greca e la traduzione delle Sacre Scritture in greco meglio che i testi originali[351], egli si appella ai filosofi greci, | ai magi, ai ginnosofisti, come pure agli Esseni, per delineare la figura 390 del sapiente[352]; ammira l'eroico suicidio di Calano[353]; chiama Platone grande e perfino santo[354]; parla della sacra comunità dei pitagorici, della santa associazione di uomini divini come Parmenide, Empedocle, Zenone stoico, Cleante ecc.[355]; ammette che la Grecia, culla della scienza e d'una civiltà veramente umana, emerge tra tutti i paesi del mondo[356]; dimostra la sua venerazione per la filosofia greca, ancor piú che con singole frasi, con l'ampio ricorso a dottrine elleniche, con l'influsso di tali dottrine sul proprio pensiero. Tra queste lo attraggono particolarmente quelle di Platone, dei neopitagorici e della Stoa; meno profondo è l'influsso della filosofia peripatetica, la cui freddezza razionale era naturalmente meno accetta al teosofo, mentre gli giungeva opportuno, come appoggio del suo misticismo, il nuovo scetticismo alessandrino[357]. Il fulcro di tutta la sapienza,

---

[348] Si cfr. su ciò Ritter, *Philo u. d. Halacha* (Leipzig 1879), dove si dimostra nei particolari quale sia il rapporto tra la concezione filoniana del diritto civile e sacro degli ebrei e le spiegazioni ebraiche note per tramite di Giuseppe e di scritti talmudici.

[349] Cfr. Siegfried, *Philo v. Alex.* 16 sgg. 146 sgg.

[350] Indicazioni piú particolareggiate su ciò in Siegfried, p. 137 sgg.

[351] Filone stesso dice che la sua lingua materna è il greco, ad es. in *Conf. lingu.* 338 E (424); *Congr. qu. erud. gr.* 430 C (525). Della sua grecità e del suo stile tratta ampiamente il Siegfried, p. 31 sgg. Il medesimo dimostra, p. 140 sgg., che sapeva anche l'ebraico, identico, secondo lui, al caldeo, ma consultava le scritture bibliche nella traduzione che, secondo la sua opinione, era ispirata.

[Il Leisegang, come si è detto, stima che Filone non avesse nessuna conoscenza dell'ebraico: cfr. anche F. Stein, *Die allegorische Exegese des Philon v. A.* Si pensa che egli ignorasse anche il nome ebraico di Dio, salvo il fatto che esso ha quattro lettere: ma su questo punto io ho i miei dubbi.

A proposito dello stile di Filone, esso rivela una perfetta perizia in fatto di καλλιγραφία. – *R. D. R.*].

---

[352] *Qu. omn. pr. lib.* 876 B. 881 B. 456. 462 M. Cfr. *De prov.* II 12 sg.

[353] *Qu. o. pr. l.* 879 A sg. (459).

[354] *De provid.* II 42, p. 77 A. *Qu. o. pr. l.* 867 A 447 M. (se vi si legge ἱερώτατον e non λιγυρώτ.); cfr. *De prof.* 459 E 555 M. (Né sono in contraddizione con ciò i pensieri espressi nell'opera *De vita contemplativa* sul *Simposio* platonico, come dimostra il WENDLAND, *Die Therapeuten*, « Jahrb. f. class. Phil.» 1896, p. 705). Analogamente *Qu. rer. div. h.* 510 C (503): τὸν μέγαν καὶ ἀοίδιμον ... Ἡράκλειτον. [Nel luogo *Qu. omn. prob. liber* 13 = 447 M., citato sopra, la lezione preferibile sembra a taluno λιγυρώτατον, che, come osserva il Colson (nell'ediz. Loeb di Filone, IX, p. 16 n. 2), trova riscontro in Platone stesso e precisamente nel mito del *Fedro*, da cui derivano la citazione φθόνος ἔξω θείου χοροῦ ἵσταται e la dicitura ποτίμων λόγων.

Per altro, si nota che Filone stesso usa altrove l'aggettivo ἱερός a proposito dei Pitagorici (τῶν Πυθαγορείων ἱερώτατον θίασον, *Qu. omn. prob. liber* I 2, 445): il che rende facile l'ammettere che egli abbia trovato sacro il suo Platone. – *R. D. R.*].

[355] *Qu. o. pr. l.* inizio. *De provid.* II 48, p. 79 A. CLEMENTE, *Strom.* I 305 D, lo chiama addirittura ὁ Πυθαγόρειος Φίλων.

[356] *De provid.* II 109, p. 117 A, in greco in EUS. *Pr. ev.* VIII 14, 52.

[357] Cfr. Parte III vol. III, pp. 9^5, 7^5.

però, è per lui la teologia, e in questa egli segue sopratutto il dogmatismo ebraico; ma la filosofia e persino le scienze enciclopediche sono, secondo la sua opinione, |
391 un sussidio indispensabile della teologia [358]. Queste scienze si potevano trovare, però, soltanto tra i greci, per cui egli doveva formarsi, naturalmente, un concetto del valore della cultura greca assai piú favorevole di quanto non se lo formassero i piú tra i suoi connazionali ebrei. Benché egli innalzi il legislatore del suo popolo molto al di sopra dei filosofi greci [359], il criterio con cui giudica il rapporto tra la filosofia greca e la religione ebraica è, piú che altro, l'analogia sostanziale dei loro contenuti: la legge ebraica contiene la piú pura e perfetta verità, ma la filosofia contiene la medesima verità, salvo che è meno pura e completa. Questo giudizio comprende persino i poeti greci, malgrado la loro mitologia politeista [360]; Filone accetta in loro favore la stessa giustificazione che gli stoici avevano ammesso per i miti pagani ed egli stesso per quelli ebrei: basta cercare mediante l'interpretazione allegorica il vero significato delle loro
392 favole per scoprirvi qualche verità [361], e | Filone stesso

---

[358] Di ciò riparlerò piú oltre, per cui mi limito ora ad un breve accenno. Anche cosí tutto il nostro discorso darà le prove dell'influsso delle dottrine greche su quelle filoniane.

[359] Questa premessa è già nelle derivazioni (di cui tra breve) della sapienza greca dall'*A. T.* Cfr. anche quanto è riportato a p. 480 sg. e in passi come *V. Mos.* 656 A (136), dove è spiegato che Mosè è di gran lunga il piú grande di tutti i legislatori e che le sue leggi si conservano eterne e immutabili, come leggi di natura. In *Fragm.* 654 M. (VI, 210 Richt., da Io. DAMASC. *Parall. s.* p. 748) è detto, a proposito di tutte le filosofie ellene e barbare, che esse ζητοῦσαι τὰ φύσεως οὐδὲ τὸ βραχύτατον ἠδυνήθησαν τηλαυγῶς ἰδεῖν.

[360] Per quanto segue cfr. GEORGII, in *Zt. f. hist. Th.* IX (1839), 4, 74 sg.

[361] *De provid.* II 40 sg. p. 75 A: si spieghino i miti di Efeso col fuoco, di Era coll'aria, di Ermete con la *ratio* (λόγος) e si vedrà che hanno parlato di Dio in modo degno e conveniente. Queste sono le spiegazioni stoiche. Stoico è anche il principio (*ibid.*) che quanto sembra indegno della divinità non contenga realmente una bestem-

non si perita di richiamarsi talvolta a miti greci[362]. Dimostra, anzi, tanta larghezza di vedute da concedere una certa verità persino alla religione pagana. Mentre la fede popolare ebraica di quel tempo considerava gli dèi pagani soltanto come dèmoni cattivi[363], Filone ravvisa il vero oggetto del culto pagano, celato sotto forme mitologiche, o negli astri e negli elementi, secondo l'interpretazione stoica[364], oppure nei grandi uomini della preistoria, secondo la tesi evemeristica[365]. Ora, se si

---

mia, ma piuttosto un *indicium inclusae physiologiae*. Certo non era da aspettarsi che Filone si pronunciasse intorno a queste cose con uniforme rigore logico. Questo non è affatto nelle sue consuetudini. Nel caso presente la sua titubanza era dovuta al fatto che le sue opere sono di epoche diverse e sono destinate a diversi lettori, ora soltanto ad ebrei, ora a non ebrei; e poi anche al fatto che utilizzò varie fonti seguendole piú o meno fedelmente.

[362] Ad es. *De Abr.* 357 C 9 M. *V. M.* 655 B 135 M. *Mundi opif.* 30 C 31 M. *Qu. o. pr. l.* 886 D 467 M.

[Per esempio, nel *De opificio mundi*, a proposito della terra, è ricordata l'etimologia di Δημήτηρ e inoltre ci si riferisce ai poeti, che chiamano la terra παμμήτορα καὶ καρποφόρον καὶ πανδώραν. – *R. D. R.*].

[363] La prima traccia di questo concetto si trova nei LXX *Ps.* 96, 5. 106, 37. *Deut.* 32, 17. *Jes.* 65, 11, poi *Bar.* 4, 7. DÄHNE, II, 69 sg. e GEORGII, *op. cit.* 65 sg., credono che in questi passi δαιμόνιον significhi buoni demoni e che, secondo l'opinione dei traduttori, l'errore del paganesimo consista soltanto nell'adorare esseri subordinati invece di Dio. Ma non sarà facile provare che gli ellenisti, tranne Filone, usino non solo δαίμων, ma anche δαιμόνιον per esseri buoni: nei LXX lo troviamo in *Jes.* 13, 21; 34, 14; *Ps.* 91, 6, evidentemente per indicare spiriti impuri; nel proemio ebraico dei Sibillini (cfr. p. 335 n. 66) gli dei pagani sono detti, al v. 22, espressamente δαίμονες οἱ ἐν Ἅιδου. Dalla fede popolare ebraica questa concezione passò al *N. T.* (1 *Cor.* 10, 20, *Apoc.* 2, 13) e ai Padri della Chiesa. Filone chiama la colonna di Baal, *Num.* 22, 41, una στήλη δαιμονίου τινός (*V. M.* 644 E 124 M.), ma ciò prova solamente che si atteneva al linguaggio dei suoi connazionali, i quali si facevano scrupolo di nominare ϑεός una divinità pagana.

[364] V. nota 361; *Decal.* 752 A 753 D (189. 191 M.).

[365] Cosí Ercole è riconosciuto come persona storica: *Qu. o. pr. l.* 883 C (464); *Leg. ad Gaj.* 1003 D (557): cosí pure, in quest'ultimo passo, Dioniso e i Dioscuri, sempreché Filone non parli qui solo *ex hypothesi.*

pensa che Filone, d'accordo con la maggioranza dei filosofi greci, dichiara che gli astri sono esseri viventi e le loro anime puri spiriti di ordine superiore[366], e che li
393 chiama addirittura, come Platone, gli | dèi visibili[367]; se si rammenta l'affermazione, che ritroveremo anche in seguito, che la maggioranza degli uomini è capace di intuire la divinità solo negli esseri intermedi nei quali si manifesta, si comprenderà come egli ritenga bensí errate le religioni politeiste in confronto con quelle monoteiste, e consideri soprattutto come un errore grave e pernicioso le loro forme piú rozze, per esempio il culto egizio degli animali[368], ma ciò non di meno sia tanto lontano dall'odio nazionale degli ebrei contro il paganesimo da vietare la bestemmia contro gli dèi pagani[369] e da indicare la punizione del saccheggio del tempio di Delfi come una prova della provvidenza divina[370]. Benché egli non possa, dunque, approvare le religioni pagane, le riconosce tuttavia come religioni, come forme di adorazione della divinità.

Origine ebraica del pensiero greco, interpretazione allegorica della religione ebraica. – Ma quanto piú Filone riconosce il valore del mondo greco e l'influenza che egli stesso ne ha subito, tanto piú volentieri doveva ri-

---

[366] I richiami sono dati piú oltre.

[367] *De mundi opif.* 5 E. 33 B (6. 34); *De monarch.* 813 A 214 M. *Fragm.* 643 M. in Eus. *pr. ev.* VIII 14, 40, dove il testo armeno-latino (*De prov.* II 101, p. 110 A) trascura le strane parole θείαις φύσεσιν (ἡλίου καὶ σελήνης).

[368] *De Decal.* 751 E sg. 753 E. 754 E sgg. (189. 191. 193). *De monarch.* 812 B. D. 818 C (214. 219). *V. cont.* 890 A sgg. 472 M. *De Iosepho* 562 D 76 M. Il paganesimo è derivato qui interamente da ἄγνοια e πλάνη, le sue piú rozze aberrazioni sono dette anche ἀσέβεια, ma Filone non gli rinfaccia un'origine demoniaca.

[369] *V. Mos.* 683 E 166 M. Il motivo addotto è questo: che non ci si deve abituare a disprezzare il nome di Dio. Altra motivazione del medesimo divieto in *De monarch.* 818 C 219 M.

[370] *De prov.* II 28, p. 68 A (*Fr.* p. 640 M. da Eus. *op. cit.* 27 sg.).

correre anche agli espedienti coi quali gli ebrei dotati di cultura greca avevano cercato già da molto tempo di nascondere a se stessi l'interna contraddizione del loro pensiero. Questi espedienti erano, da un lato, il presupposto che la sapienza greca fosse derivata essa stessa dalla rivelazione ebraica, dall'altro lato la spiegazione allegorica delle sentenze bibliche. Filone si serví largamente di tutti e due questi mezzi. | Quel presupposto a 394
cui abbiamo accennato è talmente radicato in lui, che egli non dubita affatto che Eraclito abbia desunto alcune linee essenziali del suo sistema, come la teoria delle antitesi di tutto il reale, dalla *Genesi*[371], che Zenone abbia preso a modello la storia di Giacobbe e Esaú[372], che i legislatori greci siano ricorsi come modello al *Pentateuco*[373], e via dicendo; anzi, dice, in generale[374], che le leggi ebraiche sono penetrate tra i barbari e gli elleni, in tutte le regioni e fra tutti i popoli, da un capo all'altro della terra. È ben noto l'uso illimitato che egli fa della interpretazione allegorica[375]. Questa è per lui la forma essenziale di una piú profonda comprensione della Scrittura, e la Scrittura nel suo complesso un tessuto di allegorie[376]; siccome, infatti, ogni sua parte

---

[371] *Qu. rer. div. haer.* 610 C 503 M. *Quaest. in Gen.* III 5, IV 152.

[372] *Qu. o. pr. l.* 873 D 454 M. Cfr. *Mut. nom.* 1071 A (603), dove la dottrina dell'apatia è attribuita a Mosè.

[373] *De iud.* 719 D 345 M.

[374] *V. Mos.* 657 A sg. 137 M., a proposito delle leggi sul sabato e sui digiuni.

[375] Dell'interpretazione filoniana della Scrittura tratta analiticamente il SIEGFRIED, *Philo v. Alex. als Ausleger des A. T.* (Jena 1875); delle sue interpretazioni allegoriche si occupa a pp. 160-272. Qui si trovano anche richiami a studi precedenti sullo stesso argomento.

[376] *De Iosepho* 530 D (46): ἄξιον μέντοι μετὰ τὴν ῥητὴν διήγησιν καὶ τὰ ἐν ὑπονοίαις προσαποδοῦναι. σχεδὸν γὰρ τὰ πάντα ἢ τὰ πλεῖστα τῆς νομοθεσίας ἀλληγορεῖται. *De spec. leg.* 804 E (329): ἥδε μὲν αἰτία (della legge *Deut.* 25, 11 sg.) ἡ παρὰ πολλοῖς εἴωθε λέγεσθαι· ἑτέραν δ'ἤκουσα θεσπεσίων ἀνδρῶν τὰ πλεῖστα τῶν ἐν τοῖς νόμοις ὑπολαμβανόντων εἶναι σύμβολα φανερὰ ἀφανῶν

deve servire a noi di ammaestramento, bisogna cercare un significato piú profondo anche nelle parti apparentemente 395 piú insignificanti[377], | e il significato letterale della Scrittura rappresenta quasi il suo corpo, quello spirituale, cioè allegorico, la sua anima[378]. È indifferente se il senso letterale continua a reggersi accanto a quello allegorico o no: di solito Filone li pone uno accanto all'altro[379], ma si permette talvolta di svolgere un racconto secondo il proprio gusto, o di renderne piú plausibile la storicità con aggiunte razionalistiche[380]; mentre fa notare in certi casi che, prendendo alla lettera un racconto o un precetto, si giungerebbe all'assurdo o addirittura all'empietà[381]. E se troviamo ciò nono-

---

καὶ ῥητὰ ἀρρήτων. Cfr. anche ciò che abbiamo riportato da Eus. a p. 387 n. Del resto, se l'allegoria nell'A. T. viene limitata alla maggior parte delle sue sentenze, non dobbiamo prendere quest'affermazione troppo alla lettera, a giudicare dal modo in cui procede Filone stesso; se anche non cerca dappertutto un significato piú profondo, non c'è assolutamente nulla in cui non lo potrebbe trovare, se lo volesse.

[377] *De congr. qu. erud. gr.* 430 B 525 M. *De somn.* 573 B (628): il racconto non ha lo scopo ἵνα ὡς παρὰ συγγραφέως ἱστορικοῦ μανθάνωμεν... ἀλλ' ὑπὲρ τοῦ μάθημα βιωφελέστατον καὶ νοερὸν... μὴ ἀμεληθῆναι. *De vict.* 838 C (241): ταῦτα μὲν ἡ ῥητὴ πρόσταξις περιέχει· μηνύεται δὲ καὶ νοῦς ἕτερος αἰνιγματώδη λόγον ἔχων τὸν διὰ συμβόλων· σύμβολα δέ ἐστι τὰ λεχθέντα φανερὰ ἀδήλων καὶ ἀφανῶν εὐθέως.

[378] *Migr. Abr.* 402 D 450 M. Questo paragone fu poi sviluppato maggiormente dagli alessandrini cristiani.

[379] Cosí *De Ios.* 530 D (46): *Migr. Abr. l. cit.*, dove è espresso un biasimo a coloro che vogliono sottrarsi all'adempimento letterale delle leggi, dato il loro significato spirituale. *De vict. l. cit.*; *Qu. in gen.* IV 94 e molte altre volte.

[380] Esempi in SIEGFRIED *Philo*, 137, 163.

[381] *De conf. ling.* 339 C 425 M.: l'opinione che Dio (secondo *Gen.* 11, 15) sia disceso dal cielo, ὑπερωκεάνιος καὶ μετακόσμιος, ὡς ἔπος εἰπεῖν, ἐστὶν ἀσέβεια. *Leg. alleg.* 41 A (44): εὔηθες πάνυ τὸ οἴεσθαι, ἓξ ἡμέραις ἢ καθόλου χρόνῳ κόσμον γεγονέναι. *Ibid.* III 1091 A (70) a proposito della creazione di Eva: τὸ ῥητὸν ἐπὶ τούτου μυθῶδές ἐστιν. *De plantat. N.* 218 E 334 M. (a proposito del racconto del paradiso): credere che Dio abbia piantato realmente alberi da frutto sarebbe πολλὴ καὶ δυσθεράπευτος εὐήθεια. *M. opif.* 35 D (37): ταῦτα δέ μοι δοκεῖ συμβολικῶς μᾶλ-

stante nella Scrittura passi spropositati e persino non veri, ciò si spiega, secondo Filone che in questo punto segue Platone[382], | col fatto che Dio si è degnato di porsi 396
al livello delle deboli menti umane: la grande massa, schiava dei sensi, non è in grado di comprendere il divino nella sua purezza; ma, per inculcarle almeno i comandamenti divini, Dio ha scelto una forma antropomorfa[383], in sé non vera (ψευδής). Tanto piú s'impone a coloro che sono giunti a maturità di spirito il compito di indagare il suo piú profondo contenuto, sciolto dall'involucro sensibile. L'interpretazione filoniana delle Scritture costituisce quindi una catena continua di spiegazioni allegoriche, nelle quali egli si sbizzarrisce a volontà[384]; e benché pretenda | di seguire determinate 397

λον ἢ κυρίως φιλοσοφεῖσθαι. *Sacrif. Abel* 146 C sg. (182): in realtà Dio non può giurare, ma questa è una delle somiglianze con l'uomo che gli vengono attribuite tenendo conto della debolezza umana. *Qu. det. pot. ins.* 157 D (194) a *Gen.* 37, 13: τοῦτο πῶς ἄν τις τῶν εὖ φρονούντων παραδέξαιτο; *Post. Caini* 235 M.: μήποτ' οὖν, ἐπειδὴ ταῦτα τῆς ἀληθείας ἀπᾴδει, βέλτιον ἀλληγοροῦντας λέγειν ecc. *Ibid.* 226; *Qu. de s. immut.* 303 A 282 M.; *De ebriet.* 249 B 366 M. Cfr. anche *Congr. qu. erud. gr.* 430 B 525 M.; *De somn.* 573 B 628 M. Anche i precetti di legge sono talvolta, se presi alla lettera, assurdi; cosí *De somn.* 579 E 634 M. *De spec. leg.* 804 E (329); anche *De agricult.* 208 E (323) sgg., con cui non si accorda però *De fort.* 740 B (379) sg. Cfr. SIEGFRIED 165 sgg.

[382] Cfr. Parte II vol. III, p. 679.

[383] Oltre il brano principale *Qu. de. s. immut.* 301 A - 303 D (280-283), dove si distinguono due maniere di insegnare la scrittura, la maniera antropomorfa e la non antropomorfa, quella che agisce col terrore e quella che agisce coll'amore, cfr. anche: *Sacrif. Abel* 146 C (v. *supra*, nota 381); *conf. ling.* 339 D 425 M.; *De somn.* 599 E 655 M. (dove si tien conto evidentemente anche di PLAT. *Rep.* II 381; cfr. 376 E sgg.) e *supra* p. 387 sg.

[384] Ecco alcuni esempi. Il primo uomo creato è il νοῦς, e quando di lui si dice che Dio lo creò a sua immagine, si intende lo spirito puro e celeste. Questi è messo nel paradiso, cioè nella dovizia della virtú divina, perché la coltivi. Se poi ha anche il nome di Adamo ed è formato di terra, si allude al νοῦς γήϊνος (*Leg. all.* 56 D sg. 61 M.). Il paradiso denota l'ἡγεμονικόν dell'anima, l'albero della

vita il timor di Dio, cioè la massima delle virtú, l'albero della conoscenza la φρόνησις (*M. opif.* 35 D; *Leg. all.* 50 C sg. 37. 56 M.), i quattro fiumi del paradiso le quattro virtú cardinali (*Post. Caini* 250 M. *Leg. all.* 51 E sg. 56 sg. M.). Il racconto della creazione della donna rappresenta in forma mistica l'origine dell'αἴσθησις (*Leg. all.* II 1091 A sgg.; *De cherub.* 117 E. 118 C. 70 sg. 149 sg. M.). La nascita di Caino vuol dire che dall'unione della sensibilità con lo spirito deriva la folle credenza che il mondo sia di nostra proprietà, poiché κάϊν significa possesso (*De Cher. l. cit.*). Abele è la pietà priva di cultura scientifica, Caino l'abile egoismo, la sofisticheria, Seth la virtú costante (*Qu. det. pot. ins.* 161 A sg.; *De sacrif. Ab.* 130 A 197. 163 M.; *Post. Cain.* 249 M.), Enos la speranza (*Qu. det. p.* 180 C; *De praem. et poen.* 912 B sg. 217. 410 M.), Lamech la ταπεινότης o ὑπομονή (*Post. Ca.* 234 M. *Qu. det.* 164 E 201 M.), Enoch la penitenza (*De Abr.* 352 A 4 M. *Praem. et poen. l. cit.*). I due uomini che Lamech ha ucciso sono il λόγος ἀνδρείας e l'ἰσχὺς ἐν ἀσκήσει τῶν καλῶν (*Qu. det. l. cit.*). Noè significa la giustizia (*Leg. all.* 75 A. *Qu. det.* 177 C. *Praem.* 913 D 102. 214. 412 M.); la sua arca è un'immagine del corpo, e perciò vi sono animali di ogni specie, mentre nel paradiso, cioè nel regno della virtú, le belve non potevano entrare (*Plant. Noë* 220 B 336 M.). Abramo, Isacco e Giacobbe sono i rappresentanti della virtú imparata, innata, e acquistata coll'esercizio (*De Abr.* 357 B sgg. *De somn.* 590 B sg. *Praem.* 913 E sg. p. 9 sg. 646 sg. 512 sg. M. *Qu. in gen.* III 38, p. 207 A). Agar indica (come vedremo in seguito) le scienze encicliche, Sara la perfetta virtú e sapienza; quando in *Gen.* 18, 9 Abramo dice che Sara è nella tenda vuol dire che la virtú ha la sua sede nell'anima (*Qu. det. p.* 166 B 202 sg. M.). Rebecca è la costanza (*op. cit.* 163 D. *Plant. N.* 238 B. *Migr. Abr.* 420 D, p. 200. 354. 469 M.), Lea la virtú della parte razionale dell'anima, Rachele quella della parte sensuale; le sue ancelle Bilha e Silpha sono il nutrimento e la lingua (*Congr. qu. er. gr.* 428 A sgg. 523 M.). Giuda è l'ἐξομολογητικὸς τρόπος (*Nom. mut.* 1065 D 598 sg. M.) e appunto perciò la gemma che recava il suo nome è detta, *Ex.* 28, 18, solo ἄνθραξ, e non λίθος ἀνθράκινος poiché il λίθος indica il corpo mentre il τρόπος è ἄϋλος καὶ ἀσώματος (*Leg. all.* 55 C 60 M.). Giuseppe è il tipo dell'uomo politico (ne riparleremo a proposito dell'etica filoniana); la sua molteplice operosità e la varietà degli elementi del suo carattere sono adombrate nel suo abito multicolore (*Qu. det.* 156 C 192 M. Cfr. *De somn.* 1110 A sg. 660 M.) L'Egitto è il corpo, il Faraone il senso contrario a Dio (*Qu. det.* 162 B. *conf. ling.* 332 D, p. 198. 418). In *De somn.* II 1143 A 692 M. si spiega che il fiume egiziano è il corpo, l'Eufrate l'anima (*ibid.* 1143 E, 693), le rane (*Ex.* 7, 17 sg.) sono i λόγοι ἀπαιδευσίας, i pesci i νοήματα, e (*ibid.* 1122 D 672 M.) la moglie di Putifarre la ἡδονή. Nella legge *Deut.* 21, 15 una delle donne, la odiata, indica la virtú, l'altra, l'amata, il piacere (*Sacr. Ab.* 133 C 167 M.); in *Deut.* 25, 11 sg. l'uomo significa l'anima devota a Dio, la donna l'anima attaccata alle cose contingenti, i δί-

regole[385], queste non gli impediscono però di ricavare qualunque cosa dalle parole della Scrittura, sotto una apparenza superficiale di metodo ermeneutico. Egli fa larghissimo uso di tutti i sussidi ai quali erano già ricorsi gli stoici e altri filosofi nell'ambito della religione
greca, | i primi alessandrini e palestinesi in quello della 398
religione ebraica, e di tutte le libertà che quelli si erano permesse[386]: non si fa scrupolo di dare piú di una interpretazione allegorica a un unico passo e ad un'unica frase[387], di spiegare parole ebraiche per mezzo di etimologie greche[388], di introdurre lievi modificazioni nel

---

δυμοι sono un'immagine della γένεσις o anche, come sempre la diade, della materia (*spec. leg.* 805 A 329 M.). L'unica veste che non si può trattenere in pegno durante la notte (*Ex.* 22, 26) significa la parola (*De somn.* 580 E 636 M.). Si potrebbero citare ancora innumerevoli esempi (moltissimi sono raccolti in SIEGFRIED *Philo* p. 177-197), ma questi basteranno per mostrare come Filone veda in ogni cosa un'allegoria, e quanto la sua maniera concordi con quella degli allegoristi stoici, di cui si è parlato nella Parte III vol. I, p. 330[5] sgg. [Si noti che la spiegazione allegorica del sogno di Giuseppe (data nel *De Iosepho*) secondo la quale la vita umana è un sogno dei vivi, sembra riflettere dottrine eraclitee: il LEISEGANG pensa che Filone abbia adoprato qui la stessa fonte che adoperò Plutarco nel parlar della instabilità delle cose terrene nel *De Ei ap. Delphos* (XVIII 392 C). – *R. D. R.*].

[385] Cfr. p. 329.

[386] Anche il SIEGFRIED che, secondo me, dà troppa importanza alle « norme fisse dell'interpretazione » secondo le quali Filone vuole trattare la Scrittura, osserva, *op. cit.* p. 165, che queste regole sono di solito semplicemente una combinazione delle regole interpretative dell'Agada e dei principi ermeneutici degli stoici.

[387] Cosí πηγή avrebbe cinque significati: il νοῦς, la cultura scientifica, la cattiva qualità, la buona qualità, la divinità (*De prof.* 476 B sgg. 572 M.); cosí il sole: 1) il νοῦς, 2) l'αἴσθησις, 3) il θεῖος λόγος, 4) Dio stesso (*De somn.* 577 A sgg. 632 M.); cfr. anche n. sg. Ancor piú frequente è il caso inverso, che diversi tipi siano parificati al medesimo concetto.

[388] Come *Leg. all.* 52 D. 53 E (56. 58), dove il nome del fiume Phiso è derivato da φείδεσθαι, quello dell'Eufrate da εὐφραίνειν, quello del paese Euilath da εὖ e ἵλεως, aggiungendovi però anche un'altra etimologia, dall'ebraico. *Qu. in gen.* III, p. 171 A, *congr. qu. erud. gr.* 427 A, 428 B (523), dove Λεία, la moglie di Giacobbe,

testo [389], per quanto questo, cosí modificato, perda ogni senso anche dal punto di vista meramente letterale, di derivare massime di profonda saggezza da errori di traduzione dei Settanta [390], e simili. In ciò era stato preceduto da altri, ed egli stesso lo dice [391]; ma non si sente legato dalla tradizione: la piú profonda comprensione delle Scritture non è possibile, secondo lui, senza l'aiuto di Dio [392], e perché non dovrebbe questo aiuto
399 rivelare | cose nuove anche a lui [393]? Mentre egli si ap-

---

è spiegata come derivante da λεῖος. *Sacrif. Abel* 149 D (185): la pecora indica la προκοπή, a cui allude il nome stesso (πρόβατον da προβαίνω). Qualche altro esempio in Siegfried *Philo*, p. 132. 195 sg.

[389] *Qu. det. pot.* 164 A (200); in *Gen.* 4, 8 bisogna leggere anziché ἀπέκτεινεν αὐτόν, ἀπέκτ. αὑτόν, perché l'anima di cui Caino è il tipo, uccide in realtà se stessa.

[390] Ad es. *Leg. all.* 95 E 124 M. *De somn.* 575 B 630 M. (dove invece di ἦλθεν sarebbe piú esatto ᾔει, s'avviò verso il luogo).

[391] Cfr. p. 329. Delle regole dell'allegoria seguite da Filone e delle corrispondenti norme ebraiche tratta il Siegfried 168 sg.; qui non possiamo occuparcene, tanto piú che la molteplicità di queste regole lascia al commentatore quasi tanta libertà quanta gliene lascerebbe la completa mancanza di regole.

[392] Ciò non si può provare col passo *Qu. omn. pr. lib.* 877 C (458); nella frase infatti: τοῖς πατρίοις νόμοις, οὓς ἀμήχανον ἀνθρωπίνην ἐπινοῆσαι ψυχὴν ἄνευ κατακωχῆς ἐνθέου, è probabile che ἐπινοεῖν non significhi «capire», ma «escogitare», per cui le parole non si riferiscono al commento, ma all'origine delle Sacre Scritture. Ma, come vedremo presto, Filone derivava la piú profonda comprensione della Scrittura dall'ispirazione superiore.

[393] Filone attesta ripetutamente di aver avuto, in stato di entusiasmo, rivelazioni divine, e siccome tutte le sue opinioni gli si vengono formando mediante il commento della Scrittura, queste rivelazioni riguardano sempre il significato recondito della Scrittura stessa. Cosí *De Cherub.* 112 D (143). Dopo aver riferito due spiegazioni dei cherubini e della spada fiammeggiante, continua: ἤκουσα δέ ποτε καὶ σπουδαιοτέρου λόγου παρὰ ψυχῆς ἐμῆς εἰωθυίας τὰ πολλὰ θεοληπτεῖσθαι καὶ περὶ ὧν οὐκ οἶδε μαντεύεσθαι e poi viene, contenuto del λόγος, la sua propria spiegazione. Similm. *De somn.* II 1142 D (692): ὑπηχεῖ δέ μοι πάλιν τὸ εἰωθὸς ἀφανῶς ἐνομιλεῖν πνεῦμα ἀόρατον καὶ φησίν: viene cosí introdotta in questo caso una osservazione che ha poca importanza perfino per l'allegorista. Queste sentenze sono significative per Filone. Ogni

poggia alla religione ebraica e ai suoi documenti, si sente però, coll'aiuto dell'interpretazione allegorica, tanto libero che il senso letterale di quei documenti non gli può mai impedire di leggervi tutto quanto è ben accetto alla sua mentalità.

La divinità. – Le opinioni che Filone si formò per questa via circa il valore e i fini della filosofia, circa
| l'importanza delle sue singole parti e il rapporto tra 400
pensiero filosofico e fede religiosa, potremo esporle soltanto piú tardi, poiché esse sono, piú che il fondamento, la conseguenza delle sue dottrine metafisiche e teologiche. Filone non è arrivato al suo sistema teosofico partendo dallo studio delle condizioni e dei limiti del sapere, ma viceversa dalla sua teoria della natura di Dio e del mondo è pervenuto al suo concetto di scienza; questo può essere quindi compreso nel suo significato originale soltanto da chi conosce già quella teoria. Qui, al principio della nostra trattazione, abbiamo potuto accennare soltanto in generale al rapporto tra il nostro filosofo e gli elementi culturali di cui ebbe a subire l'influenza,

---

pensiero che gli si affaccia all'improvviso è per lui un'ispirazione, e ciò è spiegabile in chi ritiene che ogni uomo pio sia un profeta e un ispirato (*Qu. rer. div. haer.* 517 C 510 M.: καὶ παντὶ δὲ ἀνθρώπῳ ἀστείῳ ὁ ἱερὸς λόγος προφητείαν μαρτυρεῖ. προφήτης γὰρ ἴδιον μὲν οὐδὲν ἀποφθέγγεται, ἀλλότρια δὲ πάντα ὑπηχοῦντος ἑτέρου) e d'altra parte dimentica di accompagnare con chiara coscienza la propria attività intellettuale, e invece di seguire un freddo metodo di studio si abbandona troppo volentieri agli stimoli e alle ispirazioni improvvise. L'origine dell'ispirazione filoniana appare con particolare chiarezza dal passo *De migr. Abr.* 393 C (441) dove Filone racconta che talvolta, volendo scrivere qualche cosa ed avendo chiaro l'argomento, non gli riesce tuttavia di abbozzare nulla malgrado i piú gravi sforzi; altre volte, invece, κενὸς ἐλθὼν πλήρης ἐξαίφνης ἐγενόμην ἐπινιφομένων καὶ σπειρομένων ἄνωθεν ἀφανῶς τῶν ἐνθυμημάτων, ὡς ὑπὸ κατοχῆς θείου κορυβαντιᾶν καὶ πάντως ἀγνοεῖν τὸν τόπον, τοὺς παρόντας, ἐμαυτόν, τὰ λεγόμενα, τὰ γραφόμενα.

mentre soltanto l'esposizione del suo sistema potrà farci comprendere tali influssi con maggior precisione.

Il punto di partenza dovrà essere la dottrina di Dio. Il sistema di Filone non ha soltanto in generale un carattere religioso (il perfetto sapiente considera, come egli dice, la divinità come unico oggetto del suo sapere [394]), ma si fonda piú precisamente su quella stessa antitesi dualistica di Dio e del mondo, dell'infinito e del finito, nella quale abbiamo riconosciuto dianzi il fondamento metafisico del neopitagorismo. Dio solo è il bene, la perfezione, la realtà; il finito, in quanto tale, è l'imperfezione e l'irrealtà; la materia, base generale della finitezza, è il male, il non essere. Cosí Filone doveva preoccuparsi anzitutto di trovare nella considerazione dell'essenza divina un fondamento solido per la sua concezione del mondo. E qui incontrò subito una difficoltà che grava realmente su tutta la teologia di Filone. Siccome la perfezione di Dio è condizionata dalla sua infinità, dalla sua assoluta superiorità sul mondo, al filosofo dovette apparire illecita ogni applicazione di qualità finite a
401 Dio. In realtà, | però, l'idea di Dio sorge per noi appunto da queste determinazioni finite, poiché ogni concetto della divinità poggia in ultima analisi sopra un'argomentazione a ritroso, che parte dai dati e arriva al loro fondamento assoluto, e ogni determinazione di questo assoluto non può che derivare dalla nostra conoscenza del mondo esterno e di noi stessi. Se Filone intende dunque allontanare da Dio ogni predicato finito, non potrà dirne nulla di positivo, e la sua teologia dovrà aggirarsi fra continue negazioni. Ma ciò contraddice alla premessa che Dio, e Dio solo, sia l'essere assolutamente reale; e il suo sistema non offre al nostro filosofo alcun

---

[394] *De plant. N.* 223 B (339): τῷ γὰρ ὄντι ὁ τελείως κεκαϑαρμένος νοῦς καὶ πάντα τὰ γενέσεως ἀπογινώσκων ἓν μόνον οἶδε καὶ γνωρίζει τὸ ἀγέννητον.

mezzo che possa eliminare questa contraddizione. Parlando di Dio egli oscilla perciò continuamente tra la sua descrizione negativa, per cui gli si devono negare tutti i predicati, e quella positiva, per cui gli vanno attribuiti tutti i predicati che competono all'essere sommamente perfetto. Noi non possiamo sperare di risolvere questa contraddizione, dobbiamo accontentarci di riconoscerla e indicarne i motivi.

In conformità al suo orientamento mentale, Filone rivolge anzitutto la sua attenzione alle proposizioni negative riguardanti Dio, le quali lo presentano privo di ogni determinazione; Filone parte infatti dall'antitesi di Dio e del mondo. Il non divenuto non si può confrontare con nessuna cosa divenuta, esso le è superiore come l'eterno è superiore al variabile, ciò che agisce a ciò che patisce, ciò che circonda a ciò che è circondato, lo spirito alla materia, il creatore alla creatura[395]. Filone si dichiara dunque non solo contrario a qualsiasi fusione panteista di Dio col mondo[396], egli non contesta soltanto l'idea che Dio sia nello spazio[397] | e nel 402
tempo[398], che gli competano la figura umana e gli umani affetti[399], che da lui provenga un danno o un'azione cattiva[400], ma protesta, in genere, contro qualunque similitudine fra Dio e le creature, contrapponendo al

---

[395] *De somn.* 576 E. 592 E (632. 648). *Mund. opif.* 2 E 3 M. *migr. Abr.* 418 B 446 M. *Qu. in Gen.* II 54.

[396] *De Decal.* 751 E 189 M. *Migr. Abr. l. cit.*, *ibid.* 416 B (464): Dio non sarebbe né il mondo né l'anima universale (come volevano gli stoici).

[397] Ad es. *Conf. lingu.* 339 D. 340 A 425 M. *De somn.* 592 D 648 M. *De prof.* 461. 557 M. Nel primo di questi passi si nega a Dio anche il movimento nello spazio; cfr. nota 381.

[398] *Mundi opif.*, *l. cit.* e *passim.*

[399] *De post. Caini* 226 sg. M.; *Qu. De. s. immut.* 301 B (280) e *passim.*

[400] *Qu. det. pot.* 177 D 214 M., *Mundi opif.* 16 B sg. 17 M. Tornerò piú tardi su questo punto.

fatto che queste ultime sono finite l'eternità di Dio[401], alla loro mutevolezza la sua invariabilità[402], alla loro natura composita la sua semplicità[403], alla loro dipendenza la sua libertà incondizionata[404] e la sua autosufficienza[405]. Ma Filone va anche piú oltre. Per lui, non è sufficiente porre un abisso tra Dio e l'imperfezione degli enti finiti: anche le loro perfezioni sono infinitamente inferiori alla perfezione di Dio. Egli è superiore alla virtú e al sapere, è migliore del bene e della bellezza, piú puro che l'uno, piú originario che la monade, piú beato della beatitudine[406]. Dato questo concetto esaltato della divinità, ogni predicato che si possa attribuirle deve naturalmente apparire troppo meschino, e
403 perciò | non proveremo alcuna sorpresa quando Filone

---

[401] *M. opif.* 2 E sg.; *De carit.* 699 D (386) e *passim.*

[402] *De Cherub.* 111 B 142 M.; *Leg. all.* 49 C 53 M. Altre espressioni di questo pensiero, su cui Filone insiste particolarmente, si trovano nello scritto *Quod Deus sit immutabilis* e in DÄHNE I 118.

[403] La semplicità assoluta di Dio è per Filone, come la sua invariabilità, uno dei caratteri essenziali che distinguono Dio dalle cose finite (*Mut. nom.* 1073 C 606 M.; *Qu. De. s. immut.* 305 C 285 M.): Dio è un essere semplice, l'unità pura, perché qualunque cosa si volesse pensare a lui commista, dovrebbe essere sempre una cosa peggiore di lui. *L. alleg.* II inizio, p. 1087 (66).

[404] *De somn.* 1142 E 692 M.

[405] Anche questa proprietà, che Dio sia ἀπροσδεής, χρεῖος οὐδενός, viene spesso rilevata da Filone; cfr. *L. all.* 1087 B (66). *Mut. nom.* 1048 D (582). *De fortit.* 737 C 377 M. Altro in DÄHNE I, 121.

[406] *M. opif.* 2 C: τὸ μὲν δραστήριον [sc. αἴτιον] ὁ τῶν ὅλων νοῦς ἐστιν εἰλικρινέστατος καὶ ἀκραιφνέστατος, κρείττων τε ἢ ἀρετή; καὶ κρείττων ἢ ἐπιστήμη, καὶ κρείττων ἢ αὐτὸ τἀγαϑὸν καὶ αὐτὸ τὸ καλόν. *Leg. ad Gaj.* 992 D 546 M.; *De praem. et p.* 916 B. (414); *Qu. in Gen.* II 54, p. 134 A; *Fragm.* p. 625 M. (in EUS. *Pr. ev.* VII 13, 2). [In *Leg. All.* II 1 p. 67 si fa intendere che Dio non è uno in quanto si conforma alla natura della Monade, bensí la Monade è Monade in quanto si conforma alla natura di Dio: τέτακται οὖν ὁ ϑεὸς κατὰ τὸ ἓν καὶ τὴν μονάδα, μᾶλλον δὲ ἡ μονὰς κατὰ τὸν ἕνα ϑεόν· πᾶς γὰρ ἀριϑμὸς νεώτερος κόσμου ὡς καὶ χρόνος, ὁ δὲ ϑεὸς πρεσβύτερος κόσμου καὶ δημιουργός. — *R. D. R.*].

dice addirittura [407] che Dio è senza alcuna qualità (ἄποιος). E poiché ogni nome esprime qualche qualità, si insegna logicamente che non si può attribuire a Dio alcun nome in senso proprio, ma che ogni nome va inteso in senso figurato [408]. Ma ciò che non si può indicare con nessun nome e a cui non si può assegnare alcuna qualità, non si può neanche comprendere. Se dunque Filone afferma con insistenza che Dio è inconcepibile nella sua essenza [409], ciò è perfettamente logico dal suo punto di vista. Noi possiamo sapere soltanto che Dio è, ma che cosa sia ci rimane del tutto celato [410]. L’essere è quindi l’unico predicato che gli si possa attribuire in senso proprio, il nome dell’Ente (il nome di Jehovah) è l’unico che indichi l’essenza di Dio, e non solamente una delle sue azioni o delle sue forze [411].

---

[407] *L. all.* 47 A. 49 C (50. 53). *Qu. De. s. immut.* 301 D 281 M. Per ποιότης Filone intende veramente solo una qualità finita (cfr. *De Cherub.* 116 E 148 M.: γένεσιν γὰρ καὶ φϑορὰν ἐνδεχομένων φύσει τῶν ποιῶν, come legge giustamente il MANGEY in base ai codd., al posto di ϑνητῶν); le altre qualità però non siamo in grado di conoscerle (cfr. *De somn.* 593 A sg. 648 M. e *passim*).

[408] *De somn.* 599 C 655 M. *V. Mos.* 614 A 92 M. *Leg. ad Gaj.* 993 A (546). *Mut. nom.* 1045 E sg. 580 M. Cfr. *L. all.* 99 C sg. 128 M. In ogni caso questa dottrina è solo lontanamente congiunta col pregiudizio ebraico dell’impronunciabilità del nome di Jehovah.

[409] *De post. Ca.* 229 M. *Conf. lingu.* 340 A 425 M. *Monarch.* 815 B. 816 D. 817 A 216 sgg. M. *De mut. nom. l. cit. De somn.* 575 C 630 M. *Leg. all. l. cit.*

[410] *Qu. De. s. immut.* 302 D (282): ὁ δ᾽ ἄρα οὐδὲ τῷ νῷ καταληπτὸς ὅτι μὴ κατὰ τὸ εἶναι μόνον. ὕπαρξις γάρ ἐστιν ὃ καταλαμβάνομεν αὐτοῦ τὸ δὲ χωρὶς ὑπάρξεως οὐδέν. Simil. *De monarch. l. cit. De praem. et p.* 916 B (414).

[411] *Qu. De. s. immut.* 301 D. 309 A (281. 289); *Qu. det. pot. ins.* 171 E. 184 C (208. 222); *De Abrah.* 367 B sg. 18 M.; *De somn.* 599 C (655). *V. Mos.* 614 A. 673 (92. 155); con ciò cfr., sul pronunciare il nome di Jehovah, *ibid.* 670 D. 683 D sg. (152. 166). Lo stesso Filone, quando vuole esprimersi scientificamente, adopera regolarmente, per definire Dio, le espressioni ὁ ὤν o τὸ ὄν. [Troviamo questa definizione di Dio come l’Essere anche nel *De Ei apud Delphos* di Plutarco.

Nell’affermare che Dio è ἄποιος Filone afferma anche che Egli

Con questa definizione di Dio la tendenza «negativa» della teoria filoniana di Dio ha raggiunto l'apogeo; 404 tutte | le determinazioni positive dell'idea di Dio sono eliminate ed è rimasto soltanto ciò che non si poteva allontanare senza negare l'esistenza stessa di Dio: l'essere di Dio e il suo nome. Ma Filone non poteva arrestarsi a questa pura negazione. La sua stessa teologia negativa è sorta dall'aver trovato che tutti i predicati erano troppo ristretti per l'idea di Dio e non adeguati alla perfezione divina; le sue negazioni presuppongono dunque un'affermazione, una concezione della perfezione divina, benché forse soltanto generale e indeterminata. Nello svolgimento di questa concezione Filone dovette seguire in linea di massima l'analogia con lo spirito umano, già per il fatto che la premessa fondamentale di tutti gli antropomorfismi, la personalità di Dio, era stabilita dal monoteismo ebraico; ma nello stesso tempo, in seguito al suo indirizzo speculativo, dovevano assumere per lui un particolare valore, accanto ai suddetti predicati negativi, tutte quelle qualità di Dio che esprimono generalmente il pensiero che in Dio sia riunita e da lui derivi ogni perfezione. Egli descrive quindi la divinità non solo come quell'essere che è superiore a tutto, ma anche come quello che racchiude in sé tutta la realtà: è il prototipo della bellezza, l'assoluta beatitudine e perfezione[412], la ragione dell'universo[413]. Filone non dice soltanto che Dio non si trova in nessun luogo, ma anche che è dappertutto, che riempie

---

è il «genere sommo fra tutti», l'idea onnicomprensiva: τὸ γενικώτατόν ἐστιν ὁ ϑεός (*Leg. All.* II 86). – *R. D. R.*].

[412] *De Cherub.* 122 E 154 M. *De Abr.* 377 D 29 M. *Qu. De. sit immut.* 297 C 276 M. *Leg. ad Gaj.* 992 D 546 M. *De septen.* 1176 E (280).

[413] *Migr. Abr.* 418 A (466): τὸν τῶν ὅλων νοῦν τὸν ϑεόν. *De m. opif.* 2 C.

e abbraccia ogni cosa[414]: non solo che non lo si può guardare, ma anche che il suo sguardo penetra dovunque[415]; dice addirittura che Dio è tutta la realtà, | poiché a lui soltanto si può attribuire l'essere in senso 405 proprio[416]. In quanto però queste affermazioni circa l'essenza di Dio contrastavano troppo con la trascendenza della sua idea di Dio, preferisce descrivere l'attività assoluta di Dio. Come a Dio solo si può ascrivere il vero essere, cosí si può ascrivere a lui solo un'attività originaria. L'azione è tanto naturale per lui quanto per il fuoco l'ardere[417]: la qualità essenziale di Dio è l'attività, quella del creato la passività[418]; Dio agisce quindi incessantemente ed è per ogni altra cosa il movente dell'azione; ogni perfezione nel creato proviene unicamente da lui[419]; e benché si distingua tra ciò che è prodotto da Dio indirettamente e ciò che è prodotto direttamente[420], ogni cosa risale in ultima analisi a Dio come unica causa[421]. In questa equiparazione tra la divinità e la forza efficiente e nel far risalire tutti gli ef-

---

[414] *Leg. all.* 48 B. 61 C. 70 C (52. 88. 97). *Sacrif. Abr.* 141 A (176). *Conf. lingu.* 339 E 425 M. *De somn.* 575 A. 1138 C (630. 688). *Migr. Abr. l. cit.* V. GFRÖRER, I, 123 sgg. DÄHNE I, 282 sgg.

[415] Ad es. *Qu. De. s. imm.* 295 A. 297 D (274. 276). *Conf. ling.* 340 B (425).

[416] *L. all.* 48 B. 52 M.: ἅτε εἶς καὶ τὸ πᾶν αὐτὸς ὤν. *Qu. det. pot. insid.* 184 C (222): ὁ θεὸς μόνος ἐν τῷ εἶναι ὑφέστηκεν... ὡς τῶν μετ' αὐτὸν οὐκ ὄντων κατὰ τὸ εἶναι δόξῃ δὲ μόνον ὑφεστάναι νομιζομένων. [Nel *De Ei ap. Delphos* di Plutarco troviamo lo stesso concetto: mentre a Dio solo appartiene l'essere verace, le cose transeunti non sussistono nel senso genuino della parola. – *R. D. R.*].

[417] *L. all.* 41 D 44 M.

[418] *De Cherub.* 121 D 153 M. Cfr. *Mund. opif.* 2 C.

[419] *L. all. l. cit.* Cfr. *Sacrif. Ab.* 140 B 175 M. DÄHNE I, 217 sg. Cosí vedremo che, secondo Filone, tutto ciò che vi è di buono nell'uomo è un dono della grazia divina.

[420] *L. all.* 47 D (51): le cose migliori, come la ragione, sono ὑπὸ e διὰ θεοῦ, le inferiori solo διὰ θεοῦ.

[421] *L. all.* 62 A (88): ὁ μὲν θεὸν καὶ γένεσιν ... ἀγαγὼν εἰς ταὐτὸ ὡς αἴτια ἑνὸς ὄντος αἰτίου τοῦ δρῶντος.

fetti alla causalità divina non si può non riconoscere
l'influsso della dottrina stoica[422]. Non si potrà però
neanche ignorare il nesso tra questi concetti e la mentalità
particolare di Filone: spostando la divinità quale
ente assolutamente perfetto al di là di ogni confronto con
le cose finite e oltre l'ambito del pensiero umano, non
rimaneva altro che conoscere questa perfezione nei suoi
effetti, per cui era naturale che Filone facesse anzitutto
406 emergere questo aspetto per | parlare di Dio in modo
positivo; Dio è per lui la causa trascendente di ogni
realtà, lo si può conoscere soltanto nei suoi effetti, lo
si può definire soltanto come la forza che agisce in ogni
cosa.

Le qualità di Dio. – Tra i concetti qualitativi mediante i quali è specificata la causalità divina originaria, emergono le due qualità fondamentali della potenza e della bontà[423]. Tra queste due si dichiara però che la bontà è la superiore e primaria: per essa si usa di preferenza il nome ϑεός, Dio è detto il Buono e il Sommo Bene[424]; la creazione e il governo del mondo sono derivati platonicamente dalla bontà di Dio sgombra da ogni invidia[425]; si stabilisce il principio che da Dio provenga soltanto il bene e nulla di male[426], per cui gli effetti benefici risalgono a lui direttamente, le punizioni e le sciagure solo indirettamente[427]; si esalta la grazia divina che porge

---

[422] Già l'espressione è stoica; cosí nella distinzione del δραστήριον αἴτιον e del παϑητόν, e nell'equiparazione del primo col νοῦς τῶν ὅλων, *M. opif.* 2 C. Cfr. Parte III vol. I, pp. 134^5 n. 2, 136^5 n. 1.

[423] Le dichiarazioni dello stesso Filone sono riportate piú sotto.

[424] Anche per ciò daremo i richiami in seguito; qui rimando solo a *Conf. lingu.* 346 C 332 M.

[425] *De mut. nom.* 1051 C 585 M.; *V. Mos.* 673 B (155); *Migr. Abr.* 416 C (464); *Cherub.* 129 C (162); *M. opif.* 4 D (5) e *passim.*

[426] *Conf. lingu. l. cit.*, *De Abr.* 370 C (22). Cfr. *supra* p. 388 n. 188.

[427] *De prof.* 460 A 556 M. *Mut. nom.* 1049 A (583). *De Abr.*

continuamente la possibilità di salvezza anche ai peccatori[428]. In tutto ciò è innegabile l'influsso della dottrina platonica del bene e della bontà divina[429]; ma tutto ciò è richiesto anche dall'orientamento di Filone stesso. Poiché la radice del suo sistema è costituita dalla brama dell'aiuto e della rivelazione divina, quelle qualità di Dio mediante le quali egli ha cura dell'uomo e si comunica a lui devono avere per Filone il massimo valore. |
407 Agli stessi motivi possiamo però far risalire anche la dottrina dell'onnipotenza divina, anzi tutta la teologia filoniana. Se l'uomo ha rinunciato alla fiducia nella propria capacità di volere e di pensare, per ricevere dalla comunicazione divina ogni moralità e conoscenza, è logico che si trasferisca ogni forza e realtà nell'ente divino e non rimanga al finito null'altro che l'assoluta dipendenza, la semplice capacità di ricevere i doni divini. Ma come potrebbe allora l'intelletto finito comprendere l'ente infinito, e quali altre determinazioni potrebbe porre al di sopra di esso che non fossero negative? Senonché queste negazioni hanno sempre per premessa la persuasione positiva dell'assoluta perfezione dell'ente e dell'azione divina, e d'altro canto dal riconoscimento delle tenebre che ci nascondono la divinità deriva direttamente il desiderio di diradare queste tenebre mediante la luce di una superiore rivelazione, e di compren-

---

l. cit. De provid. II 102. *Leg. all.* 93 D (122): Dio sarebbe il τροφεύς, e solo il suo angelo, il logos, ἰατρὸς κακῶν. Ma altrove (*Conf. lingu.* 345 B. 431 M. *Leg. ad Gaj.* 993 A 546 M.) si riconosce che anche le punizioni sono da annoverarsi in realtà tra le azioni benefiche.

[Anche nel *De Decalogo* (pp. 768-69) è detto che Iddio è come un re pacifico, che lascia ai suoi capitani il compito di usare le armi per punire i colpevoli. « Dio è dispensatore di pace, i suoi ministri capitani di guerra» (trad. Mondolfo). – *R. D. R.*].

[428] *Qu. De. s. immut.* 304 B sg. (283 sg.), con l'aggiunta: οὐ μόνον δικάσας ἐλεεῖ, ἀλλ' ἐλεήσας δικάζει. πρεσβύτερος γὰρ δίκης ὁ ἔλεος παρ' αὐτῷ ἐστιν ecc.

[429] Filone stesso rimanda in *M. opif.* 4 D al *Tim.* 29 D.

dere quello stesso oggetto di cui si è appena affermata l'assoluta incomprensibilità, in quel modo drastico che vedremo in seguito.

Le forze divine. – Ma quanto piú l'ente divino è decisamente separato dal mondo e quanto piú ogni essere finito è fatto dipendere dalla causalità divina, tanto piú si doveva affacciare a Filone il postulato di rintracciare i mediatori, per il cui tramite si rendesse possibile un'azione della divinità extramondana sul mondo. Dio stesso non può penetrare con la sua essenza nel mondo, ma vi è presente soltanto con la sua azione[430]; non può nemmeno agire direttamente sul mondo, poiché l'ente perfetto non deve contaminarsi al contatto della 408 materia[431], il puro e assolutamente buono | non può produrre direttamente nessuna cosa corruttibile e capace di cattiveria[432], né infliggere per punizione alcun male[433]. Dobbiamo perciò ammettere fra Dio e il mondo visibile esseri intermedi, ai quali è legata l'azione di Dio sul mondo[434]. Per caratterizzare meglio questi mediatori si potrebbe ricorrere specialmente a quattro concezioni: nel campo filosofico la dottrina platonica delle idee e quella stoica delle cause efficienti, con le quali era facile connettere anche l'anima universale platonica; nel campo religioso gli angeli della mitologia ebraico-persiana e i

---

[430] *De post. Cai.* 229 M.; *Conf. lingu.* 339 D 429 M.; *Migr. Abr.* 416 B (464).

[431] *De vict. offer.* 857 E (216): ἐξ ἐκείνης γὰρ [τῆς ὕλης] πάντ' ἐγέννησεν ὁ θεός, οὐκ ἐφαπτόμενος αὐτός· οὐ γὰρ ἦν θέμις ἀπείρου καὶ πεφυρμένης ὕλης ψαύειν τὸν ἴδμονα καὶ μακάριον.

[432] *M. opif.* 15 E sgg. 17 M.; *Conf. lingu.* 345 D sgg. (341 sg.).

[433] V. *supra*, nota 427.

[434] [Si noti che in Platone il motivo per cui Iddio nella creazione si serve di sostanze intermedie è il fatto che la Divinità immortale non può generare direttamente nulla di mortale, mentre in Filone ciò dipende dalla sublime trascendenza di Dio rispetto alla materia (ÜBERWEG-PRAECHTER^{12}, p. 575). – *R. D. R.*].

dèmoni di quella greca. Vedremo che Filone ha utilizzato e fuso tutti questi elementi; piú di tutto, però, doveva attirarlo la dottrina stoica delle forze. Gli angeli e i dèmoni della fede popolare avevano una personalità troppo spiccata perché fossero adatti a far la parte di semplici tramiti e forme dell'attività divina; essi appartenevano in origine a un indirizzo che non trovava ancora nulla da ridire contro un influsso diretto di Dio sul mondo, e dovevano subire un'ulteriore interpretazione filosofica perché potessero rispondere allo scopo. Le idee platoniche erano di natura troppo astratta, il principio attivo vi spiccava troppo poco, esse rappresentavano soltanto gli originali delle cose sensibili, non le forze motrici; per Filone si trattava invece soprattutto di rendere possibile l'azione di Dio sul mondo. Vi si sarebbe adattata piuttosto l'anima universale platonica, senonché questa si contrapponeva alla divinità come ente a sé stante, prodotto da lei, e non se ne poteva fare la portatrice diretta dell'attività divina nel mondo. Si poteva giungere invece a un'unione piú stretta e diretta tra Dio e il mondo con la dottrina stoica della ragione di Dio diffusa in tutto l'universo, del λόγος σπερματικός, delle forze che si sprigionavano dall'Ente originario onde pervadere, formatrici e vivificanti, l'universo[435]; e se | Filone, dal 409
suo punto di vista, dovette trovarsi alle prese sia col panteismo, sia col materialismo di questa dottrina nella sua forma stoica, non era difficile porre riparo a questi difetti: bastava equiparare le forze efficienti alle idee extramondane di Platone e farle risalire alla divinità, come ente al di fuori del mondo, ed ecco che al posto delle correnti di fuoco e d'aria, in cui si scinde il fuoco primo, subentravano sostanze spirituali che Dio emana nel mondo senza uscire dall'unità della sua essenza o senza comunicarsi insieme con esse alle cose finite. Ab-

---

[435] Su ciò Parte III vol. I, pp. 162^5, 144^5 n. 1.

biamo visto che la modificazione della dottrina stoica in questo senso era possibile già con la semplice fusione del panteismo stoico col teismo aristotelico[436]; tanto piú facile doveva essere per Filone, il quale poteva aggiungere a questi elementi l'influsso della teoria delle idee, della fede negli angeli e nei dèmoni delle varie speculazioni ebraiche intorno agli angeli, alle teofanie dell'*Antico Testamento*, alle *schechinah*[437], alla Sapienza, e come argomento decisivo la trascendenza della sua idea di Dio. E cosí si venne formando la seguente teoria.

Quando Dio volle creare il mondo, dice il nostro filosofo seguendo Platone[438], comprese che ogni cosa presuppone un modello spirituale e creò quindi anzitutto il mondo soprannaturale delle idee[439]. Ma le idee non sono soltanto i modelli[440], bensí anche le cause efficienti, le forze che mettono ordine tra le sostanze confuse e imprimono a ogni cosa le sue qualità[441]. In questo senso 410 si può dire altresí che il mondo originario | consista nelle forze invisibili le quali circondano Dio come un séguito[442]. Per mezzo di queste forze spirituali Dio è attivo nel mondo e vi effettua ciò che non può produrre direttamente a causa della sua sublimità[443]; esse sono le ancelle e le luogotenenti del Dio supremo, le ambasciatrici mediante le quali egli comunica agli uomini la sua volontà, le mediatrici fra Dio e le cose finite[444], le forze parziali della ragione universale che governano, formandolo e dandogli ordine, l'universo[445], i legami indissolubili che Dio tende nell'universo, le colonne sulle quali lo ha posato[446]. Si possono presentare perciò anche come spiriti servizievoli e strumenti della volontà divina: sono quelle anime pure che i greci chiamano dèmoni e Mosè angeli[447], e gli uomini le invocano appunto

---

[436] *Op. cit.* 637 sgg.

[437] Cfr. SIEGFRIED *Philo*, 212 sgg. Non si può stabilire fin dove risalgono queste speculazioni, né se siano rimaste immuni da influssi greci. [È noto quanto importante sia nell'Ebraismo l'idea della *schechinah* (o meglio *shehinàh*): con tal nome veniva designata, e vien tuttora designata fra gli interpreti della religione mosaica, la presenza immanente di Dio che, a guisa di luce, si manifesta agli uomini, ed è particolarmente viva nel Tempio. – *R. D. R.*].

[438] *Tim.* 28 A sgg.

[439] *De m. opif.* 3 E sg. 5 C. 7 B sg. 29 C (4. 5. 7. 30); *Leg. all.* 44 A (47); *Migr. Abr.* 404 B (452) e *passim.*

[440] Come tali sono paragonate spesso a un sigillo o a un modello; *De m. opif.* 5 C. 7 B.; di piú nel paragrafo sul logos. [Cfr. anche *De mundi opificio*, VI § 25, p. 5, dove il mondo intelligibile è detto ἀρχέτυπος σφραγίς. – *R. D. R.*].

[441] *De monarch.* 817 C sg. (218 sg.); *Vict. offer.* 857 E sg. 261 M. Cfr. *Cherub.* 116 E 148 M.

[442] *Conf. lingu.* 345 B 431 M.: εἷς ὢν ὁ θεὸς ἀμυθήτους περὶ αὐτὸν ἔχει δυνάμεις... δι' αὖ τούτων τῶν δυνάμεων ὁ ἀσώματος

καὶ νοητὸς ἐπάγη κόσμος τὸ τοῦ φαινομένου τοῦδε ἀρχέτυπον ἰδέαις ἀοράτοις συσταθείς. Qui potrebbe sembrare che le δυνάμεις siano ancora diverse dalle idee; ma i passi testé citati dimostrano che questa non era l'opinione di Filone. È frequente la sua similitudine delle δυνάμεις con un séguito (δορυφοροῦσαι δυνάμεις; *Monarch. l. cit.* δορυφορούμενος ὑπὸ δυεῖν τῶν ἀνωτάτω δυνάμεων, *De sacrif. Abel* 139 A 137 M. e cosí *De Abr.* 367 B 19 M.). [L'identità di «idee» e «forze» è esplicitamente dichiarata in *De spec. legg.* I 329 ταῖς ἀσωμάτοις δυνάμεσιν, ὧν ἔτυμον ὄνομα αἱ ἰδέαι, κατεχρήσατο πρὸς τὸ γένος ἕκαστον τὴν ἁρμόττουσαν λαβεῖν μορφήν. – *R. D. R.*].

[443] Si cfr., oltre alla nota 431, *De m. opif.* 15 E sgg. (16 sg.), ma soprattutto *De Abr.* 370 B 22 M.; *Decal.* 768 E 209 M.; *De prof.* 460 A 556 M.

[444] *De Abr.* 366 B (17 sg.). *De somn.* 586 D 642 M.

[445] Λόγοι, *De somn.* 575 E. 585 A. 586 E. 1133 E (631. 640. 642. 683). *Leg. all.* 93 D (122). Il DÄHNE sbaglia quando traduce λόγοι con «piani di Dio»; l'espressione va interpretata sulla base dell'analogia con i λόγοι σπερματικοί degli stoici.

[446] *Migr. Abr.* 416 B 464 M.; *Conf. lingu.* 339 E. 344 C (425. 430); *fragm.* p. 655 M. (da GIOV. DAMASC. *Parall. s.* 749 E). Cfr. nota 431. Perciò si chiamano in *Plant. N.* 226 D 342 M. δυνάμεις ἑνωτικαί.

[447] *Somn.* 585 A (640): ψυχαὶ δέ εἰσιν ἀθάνατοι, οἱ λόγοι οὗτοι. *Ibid.* 586 D. 587 D (gli angeli λόγοι μεσῖται, λόγοι θεῖοι). *Leg. alleg.* 93 D: τοὺς ἀγγέλους καὶ λόγους αὐτοῦ. *De somn.* 583 A (638): ἀθανάτοις λόγοις οὓς καλεῖν ἔθος ἀγγέλους. *Conf. lingu.* 324 D (409): τῶν θείων ἔργων καὶ λόγων ... οὓς καλεῖν ἔθος ἀγγέλους. *Ibid.* 345 C sg. (431). *De Abr.* 366 B 17 M.

[L'espressione doppia di *Leg. All.* III 177 (= 930), ἀγγέλους

in questo senso[448]. Ma per quanto sembri incontestabile
411 | la personificazione di queste forze, essa ridiventa alquanto incerta se prendiamo in considerazione altri giudizi. Il nome stesso di « forze » ci fa pensare anzitutto a qualche cosa che sia ínsito e aderente allo stesso ente divino; e questa idea appare ancór piú chiaramente da altri nomi[449]. Queste forze non sono, inoltre, collocate una accanto all'altra, come persone, ma si presentano anche inserite l'una nell'altra, come i concetti di genere e specie, di maniera che la forza superiore comprende in sé quella inferiore[450]; sono identificate con le idee che, a quanto pare, non possono essere assolutamente pensate come persone, e men che meno da chi non separa le idee da Dio come oggetti della contemplazione divina, ma le pone in Dio stesso, come suoi pensieri; e proprio Filone dice espressamente che non sono in nessun luogo se non nel pensiero divino[451], opinione pro-

---

καὶ λόγους, ritorna subito dopo in § 178, dove è detto che Iddio porge egli stesso all'uomo il bene dell'anima, e procura invece διὰ ἀγγέλων καὶ λόγων i rimedi dei mali dell'anima stessa. In questo abbinamento di ἄγγελοι e λόγοι (« *Angels and Words* » traduce bene il Whittaker) si sente che Filone pensa all'etimologia di ἄγγελος (« nunzi ») e li appaia coi λόγοι come per dire « nunzi e parole di Dio », considerandoli nel loro aspetto di espressioni verbali del Potere divino. In ogni caso, sembra che i due nomi vogliano indicare due aspetti degli stessi esseri. – *R. D. R.*].

[448] *Qu. De. s. immut.* 310 A 290 M. Di piú nella dottrina del logos.

[449] ᾽Αρεταί, ad es. in *De prof.* 458 A (553); χάριτες in *Leg. all.* 1101 E 81 M.; ἡγεμονία e εὐεργεσία per δύναμις βασιλική e εὐεργετική in *De somn.* 589 C 645 M.

[450] Si cfr. *De Cherub.* 113 A (144), dove si parla della σύνοδος e κρᾶσις delle due forze fondamentali (potenza e bontà) e dove la φιλοφροσύνη e l'εὐλάβεια sono dette loro discendenti; *Qu. in Ex.* II 68, p. 516 A, dove si dice che la *virtus creativa* è fonte della *benefica*, la *virtus regia* radice della *legislativa et percussiva*; *L. all.* II 1103 B (v. sotto, nota 462). Altre dimostrazioni nella dottrina del logos, il quale è nello stesso tempo una forza e l'unità di tutte le forze (λόγοι).

[451] *De m. opif.* 4 C. 5 B: come la città ideale (πόλις νοητή)

fessata allora generalmente dai neopitagorici e dai platonici[452]. E quando si dichiara, infine, che le forze sono non-divenute[453] e altrettanto infinite quanto Dio stesso[454], quando si dice che Dio | è nelle cose per la media- 412 zione delle sue forze (vedi qui sopra), si presuppone indubbiamente che le forze siano da considerarsi come parte inseparabile dell'ente divino. Certo non ne dobbiamo argomentare che Filone non se le sia immaginate come ipostasi[455] – troppo precise sono le sue parole[456],

---

di cui un architetto disegna nella sua mente il piano, non è in nessun altro posto che nell'anima dell'architetto, prima che il progetto sia eseguito, τὸν αὐτὸν τρόπον οὐδ' ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος ἄλλον ἂν ἔχοι τόπον ἢ τὸν θεῖον λόγον τὸν ταῦτα διακοσμήσαντα ... εἰ δέ τις ἐθελήσειε γυμνοτέροις χρήσασθαι τοῖς ὀνόμασιν, οὐδὲν ἂν ἕτερον εἴποι τὸν νοητὸν εἶναι κόσμον, ἢ θεοῦ λόγον ἤδη κοσμοποιοῦντος.

[452] V. *supra* p. 74 sg.; Parte III vol. III, p. 843.

[453] *Qu. De. s. immut.* 304 E (284): τὰς δὲ ἀγενήτους ἄρα δυνάμεις ἐκείνας, αἳ περὶ αὐτὸν οὖσαι λαμπρότατον φῶς ἀπαστράπτουσιν.

[454] *De sacrif. Ab.* 139 A 173 M. (con riferimento ai tre angeli che apparvero ad Abramo, che Filone però spiega ritenendoli Dio e le due forze supreme): ἀπερίγραφος γὰρ ὁ θεὸς ἀπερίγραφοι καὶ αἱ δυνάμεις αὐτοῦ. Cfr. *M. opif.* 5 A: ἀπερίγραφοι γὰρ αὐταί γε (αἱ χάριτες τοῦ θεοῦ) καὶ ἀτελεύτητοι, e prima (4 D): il logos soltanto è il luogo delle idee; poiché τίς ἂν εἴη τῶν δυνάμεων αὐτοῦ τόπος ἕτερος, ὃς γένοιτ' ἂν ἱκανός, οὐ λέγω πάσας, ἀλλὰ μίαν ἄκρατον ἡντινοῦν δέξασθαί τε καὶ χωρῆσαι;

[455] Wolff, *Die philon. Philosophie*, pp. 20. 28.

[È difficile per esempio, non vedere come malamente si accordi il linguaggio di *De Somn.* I 60, dove è detto dei λόγοι operanti quali ministri di Dio ψυχαὶ δ' εἰσὶν ἀθάνατοι οἱ λόγοι οὗτοι, con la presentazione delle δυνάμεις che troviamo in *De mut. nom.* 27, ove si precisa che, mentre τὸ... ὄν, ᾗ ὄν ἐστι, οὐχὶ τῶν πρός τι..., invece alcune delle potenze da lui adoprate per la creazione possono esser considerate «in relazione con qualcosa»: τῶν δὲ δυνάμεων, ἃς ἔτεινεν εἰς γένεσιν ἐπ' εὐεργεσίᾳ τοῦ συσταθέντος, ἐνίας σιμβέβηκε λέγεσθαι ὡσανεὶ πρός ecc. – *R. D. R.*].

[456] Egli spiega, ad es. in *De Abr.* 370 B (22), che dei tre uomini apparsi ad Abramo, soltanto due si fecero vedere alla distruzione di Sodoma, perché era opportuno che Dio non eseguisse da sé il castigo degli empi, ma lo affidasse alle sue δυνάμεις; qui si presuppone senza dubbio che queste siano nella loro esistenza diverse e

e tutta l'importanza di queste forze per il suo sistema vieta di accettare questa interpretazione[457] –; ma tanto piú è certo che non ha pensato chiaramente né mantenuto logicamente, a proposito di quegli esseri, il concetto dell'esistenza personale, cosa non rara nell'antichità e accaduta a pensatori assai piú acuti di Filone[458]. Nella
413 sua | dottrina delle forze si fondono, infatti, due concezioni, quella religiosa degli esseri mediatori personificati e quella filosofica delle entità impersonali. Egli collega insieme questi due pensieri senza accorgersi della loro contraddizione, anzi non può nemmeno accorgersene, perché gli andrebbe tosto perduta la parte di mediatrici attribuita alle forze divine, la loro doppia natura, in virtú della quale devono per un verso essere identiche a Dio, affinché per mezzo loro il finito possa partecipare alla divinità, e per l'altro verso differenti da lui, perché, malgrado questa partecipazione, la divinità rimanga
414 all'infuori di ogni contatto col mondo[459]. | Qui, come

---

separabili da Dio, che non stiano a lui solo come la mano sta all'uomo, ma almeno come lo strumento. Lo stesso dicasi della distinzione tra Dio e le forze, quali αἱ μετ' αὐτὸν δυνάμεις (*De somn.* 576 A 631 M.). Filone considera però anche le forze e le anime umane come una specie sola: le meno pure tra le anime, dice, discendono in corpi terrestri, le piú pure rimangono fuori dai corpi, e le piú alte tra queste sono quelle che la Scrittura chiama angeli (*De somn.* 586 B sg. 641 M. *De gigant.* 285 D 263 M. *Plant. N.* 216 B 331 M. *Conf. lingu.* 345 C 431 M.); proprio queste si chiamano anche λόγοι (v. *supra*, nota 447) e i λόγοι anime e angeli, e in *De somn.* 585 A il θεῖος λόγος nel piú alto significato è messo tra queste anime; sicché si vede chiaramente come le forze e gli angeli si confondano tra loro.

[457] Le δυνάμεις eseguono, dice espressamente Filone (v. sopra, note 431 e 443), proprio ciò che Dio non può eseguire da sé per la sua sublimità; come sarebbe possibile ciò, se esse non fossero altri che Dio, quando agisce in un modo determinato?

[458] Per citare solo alcuni esempi: sarebbe difficile dire se Platone si sia immaginato il mondo e la sua anima, gli stoici la divinità, Platone, Aristotele e gli stoici gli astri o gli spiriti delle sfere come persone.

[459] È quindi un palese fraintendimento del pensiero filoniano l'ipotesi di KEFERSTEIN (*Philo's Lehre v. d. göttl. Mittelw.*, pp. 201.

altrove, abbiamo semplicemente una contraddizione che lo storico può bensí spiegare, ma non eliminare [460].

Filone tocca solo approssimativamente anche il problema dell'origine delle forze. Parla di un ampliamento dell'ente divino, di un'espansione delle forze nel mondo [461],

---

17. 118), che Filone abbia immaginato due specie di esseri intermedi, quelli personali e quelli impersonali, i primi gli angeli, questi le forze in senso stretto. Questa spiegazione ignora non solo le ragioni che dovettero indurre Filone a considerare quegli esseri intermedi nello stesso tempo come personali e come impersonali, ma prende anche troppo alla leggera le sue incontestabili affermazioni. Ben lungi infatti dall'accennare mai a questa distinzione tra forze personali e impersonali, Filone presenta invece non di rado i medesimi esseri ora come personali ora come impersonali. Dopo aver parlato, ad es. in *De conf. lingu.* 345 B (431), delle forze di cui si compone il νοητὸς κόσμος, τὸ τοῦ φαινομένον τοῦδε ἀρχέτυπον, ἰδέαις ἀοράτοις συσταθείς, le sostituisce subito con le anime del cielo e dell'aria, che sono dette angeli; queste si chiamano però anche δυνάμεις. Analogamente in altri dei passi sopra citati. In questi casi il K. se la cava supponendo che Filone nel corso del discorso scambi tra di loro le due classi di esseri intermedi (*l. cit.* 195 sg., 254 sg.). Filone, egli dice, distingue benissimo in generale tra forze e angeli, ma nel caso concreto non si attiene sempre esattamente a questa distinzione. In realtà le cose stanno diversamente: Filone presuppone bensí piú d'una volta l'identità delle idee e delle forze con gli angeli, ma non accenna invece mai alla loro diversità; è il suo studioso che la deriva dalla inconciliabilità dei predicati attribuiti alle forze, nelle diverse circostanze in cui se ne parla. Ma questa argomentazione sarebbe ammissibile solo se si potesse provare che Filone stesso era consapevole di questa inconciliabilità. E siccome ciò non si può provare, dobbiamo trarre la conclusione opposta: che, se Filone presenta le forze, nello stesso contesto, ora come esseri personali, ora come idee o forze e qualità divine, non può aver intuito chiaramente l'inconciliabilità di queste due diverse concezioni; e il KEFERSTEIN non potrebbe fare alcuna obiezione, perché egli stesso ammette, a proposito del logos, che Filone assegna ad un medesimo soggetto ora predicati personali ora impersonali.

[460] Con ciò è d'accordo anche HEINZE, *Lehre v. Logos* 291 sgg.

[461] *Leg. all.* 47 A (51): τείνοντος τοῦ θεοῦ τὴν ἀφ' ἑαυτοῦ δύναμιν τοῦ μέσου πνεύματος ἄχρι τοῦ ὑποκειμένου. *Post. Caini* 229 M.: Dio adempie tutto διὰ δυνάμεως ἄχρι περάτων τείνας. *Mut. nom.* 1048 E 582 M.: τῶν δὲ δυνάμεων ἃς ἔτεινεν εἰς γένεσιν. *Conf. lingu.* 339 E (425): τὰς δυνάμεις αὐτοῦ διὰ γῆς καὶ ὕδατος

dichiara che le singole forze sono parti dell'insieme[462],
paragona la loro partecipazione al mondo ad un efflu-
vio[463]. Prendendo ciò nel significato letterale, si arrive-
rebbe ad una concezione emanatista circa l'origine delle
forze; e nel medesimo senso alcuni hanno inteso la de-
finizione di Dio come luce originaria, molto familiare a
415 Filone[464]. | Egli stesso però non si serve mai di questa
idea per spiegare l'origine delle forze: discorre bensí
della irradiazione di Dio nell'anima umana[465], immagina
che le forze che circondano Dio emanino la piú viva
luce[466], ma non dice che la causa di questa emanazione
delle forze sia precisamente la natura luminosa di Dio;
sembra, piuttosto, che non si sia ancora reso conto della

ἀέρος τε καὶ οὐρανοῦ τείνας μέρος οὐδὲν ἔρημον ἀπολέλοιπε τοῦ κόσμου e *passim*. Cfr. *Qu. det. pot. ins.* 172 A 209 M., dove è detto che l'anima umana (cui sono però omogenei gli angeli e le forze) è un ἀπόσπασμα οὐ διαιρετὸν della divinità: τέμνεται γὰρ . οὐδὲν τοῦ θείου κατ' ἀπάρτησιν, ἀλλὰ μόνον ἐκτείνεται. Con τείνειν Filone denota l'irradiazione della luce (*Qu. De. s. imm.* 305 A 284 M.) e l'autorivelazione divina (τὰς ἀφ' αὑτοῦ τείνων φαντασίας *De somn.* 576 A 531 M.).

[462] *L. all.* 1103 B (82): ἡ σοφία τοῦ θεοῦ ... ἣν ἄκραν καὶ πρωτίστην ἔτεμεν ἀπὸ τῶν ἑαυτοῦ δυνάμεων. *De sacrif. Abel* 153 C 189 M. (due τμήματα della δύναμις νομοθετική).

[463] *De prof.* 479 B (575): Dio sarebbe la πρεσβυτάτη πηγή· τὸν γὰρ ξύμπαντα τοῦτον κόσμον ὤμβρησε. Cosí pure *L. all.* 1038 C 688 M. Le *emendationes sapientiae* invece, *Qu. in Gen.* II, 44, non hanno a che vedere con ciò piú dell'analoga descrizione in *De prof.* 477 E 574 M., poiché si riferiscono ai fini della saggezza che si immettono nell'anima umana.

[464] *De somn.* 576 E 632 M.: ὁ θεὸς φῶς ἐστι ... καὶ οὐ μόνον φῶς ἀλλὰ καὶ παντὸς ἑτέρου φωτὸς ἀρχέτυπον, μᾶλλον δὲ ἀρχετύπου πρεσβύτερον καὶ ἀνώτερον. *De ebriet.* 246 C (364): quando la luce incorporea dell'ente divino irradia l'anima, questa, abbagliata, non può vedere altro. Similmente in *Qu. D. s. imm.* 304 E 284 M. *De praem. et p.* 916 A 414 M. *De carit.* 714 E 403 M., dove Dio è detto il νοητὸς ἥλιος. Non è vero che nel passo *Qu. D. s. imm.* 300 A 279 M. sia detto ἡ τοῦ φωτὸς φύσις (DÄHNE, I 274): queste parole non si riferiscono a Dio.

[465] *De somn.* 582 E 637 M. e spesso.

[466] *Qu. D. s. imm.* 304 E 284 M.

necessità di dare una spiegazione piú precisa circa il loro modo di origine. L'ipotesi dell'emanazione non basta nemmeno a spiegare l'imperfezione degli esseri derivati; si presuppone, bensí, che il derivato sia meno perfetto e che questa imperfezione cresca col crescere della distanza dalla causa prima[467], ma questo presupposto non è un carattere distintivo della teoria dell'emanazione, poiché è condiviso anche da sistemi che hanno un carattere del tutto opposto, come per esempio da quello aristotelico; ciò che distingue invece esclusivamente la teoria dell'emanazione, cioè la motivazione di quel presupposto mediante l'attenuazione naturale delle emanazioni, non assume in Filone un aspetto definito. Non siamo quindi in diritto di attribuire a Filone l'emanazione delle forze dalla divinità come se fosse un suo preciso concetto dottrinario; ciò che potrebbe addurci a questa ipotesi è invece, tutto sommato, soltanto la definizione figurata di un processo del quale egli stesso non si è ancora formato un concetto preciso. Meno ancora possiamo derivare tutta la sua dottrina delle forze da sistemi emanatisti orientali, dei quali si è finora piú presupposto che dimostrato | che a quella 416 epoca siano non solo esistiti, ma anche entrati nella cultura alessandrina. Il paragone di Dio con la luce è familiare a tutti i popoli orientali e si trova anche nell'*Antico Testamento*[468]; alla medesima similitudine ricorre Platone nel celebre passo della *Repubblica* intorno al Bene, del quale Filone tiene evidentemente conto in parecchie delle sue espressioni a questo proposito; lo stesso Platone raffigura nel *Timeo* la diffusione dell'*anima mundi* nell'universo con frasi molto simili a quelle adottate da Filone per le forze divine. Il modo di esprimersi di Filone ricorda, però, ancor piú direttamente il concetto stoico della suddivisione della forza fondamentale pneumatica nelle forze parziali, le quali si diffondono nell'universo come correnti spirituali che reggono, ordinano e tengono unite tutte le cose. Persino il nome dell'emanazione (ἀπόρροια) fu usato, nella filosofia greca, anzitutto dagli stoici, specialmente per designare il rapporto tra le anime umane e lo spirito divino[469]; e quantunque Filone non condivida il concetto materialistico della divinità e delle sue forze che era proprio degli stoici, l'idea dell'emanazione stessa non può essere tuttavia formulata senza questo materialismo, e vedremo, a proposito delle sue opinioni circa la natura dell'anima, che nemmeno lui ha saputo farne a meno del tutto. In ogni caso, il fatto di essersi scostato in un punto dalla dottrina stoica non esclude che egli abbia largamente utilizzato le altre concezioni di questa. Perciò non credo che sia il caso di cercare, per la dottrina filoniana dell'origine delle forze divine, all'infuori delle ben note fonti del suo sistema, altre fonti storicamente inaccertabili[470]. |

---

[467] Come apparirà dal complesso dell'esposizione seguente.

[468] Esso era ancor piú sviluppato già prima di Filone, nell'idea ebraica della *schechinah* o nube di luce, nella quale Jehovah avrebbe troneggiato inavvicinabile.

417 *Bontà e potenza.* – Esiste un numero infinito di quelle forze, né si può stabilire un criterio per enumerarle, poiché, dato il rapporto estremamente oscillante delle forze tra di loro, si poteva far risalire ogni azione divina ad una forza particolare, o derivare molte azioni dalla stessa forza, o riassumere molte forze in una forza supe-

---

[469] Analogamente ἀπόσπασμα, che Filone usa anche per il rapporto tra l'anima umana e Dio. (V. *supra*, nota 461; di piú in seguito).

[470] Ancor meno prova, secondo me, già solo dopo la nostra esposizione, il fatto che la teoria dell'emanazione si ritrovi anche nel *Libro della sapienza* (Gfrörer, I 164), poiché il passo in cui questo descrive la sapienza come emanazione di Dio (7, 22 sgg.) ha, quasi piú chiaramente che in Filone, l'impronta del modo di pensare stoico.

riore. Non dobbiamo quindi dare gran peso alle enumerazioni delle forze principali che si riscontrano qua e là nelle opere di Filone[471]. Egli ripete, però, una di queste suddivisioni con troppa insistenza perché si possa negarle importanza per il suo sistema. Nell'unico Dio veramente reale, dice Filone[472], sono ínsite due forze supreme, la bontà e la potenza. Con la sua bontà ha creato tutte le cose, con la sua potenza le domina tutte. Ma la terza cosa che le tiene unite in rapporto reciproco è il logos, poiché in virtú del suo logos Dio è dominatore e buono. La bontà è designata col nome ϑεός, la potenza con κύριος; quella è detta anche la potenza creatrice, benefica, ricca di grazie, misericordiosa, questa la potenza regale, legislatrice, punitrice[473]. Circa | il rapporto tra 418
queste due e il logos, Filone non si esprime sempre allo

---

[471] Il passo piú notevole è *De prof.* 464 B 560 M., dove si enumerano, insieme con il logos, 6 forze; cfr. inoltre *Leg. ad Gaj.* 993 A 546 M. *Qu. in Ex.* II 68.

[472] *De Cherub.* 112 D 144 M.; *Qu. in Gen.* I 57; IV 2; *in Exod.* II 62. 68; *De prof. l. cit.*, *De Abr.* 367 B 19 M.; *Sacrif. Abel*, 139 A (173); *Plantat. N.* 226 B sg. (342); *V. Mos.* 668 E sg. 150 M.; *L. all.* 58 B. 74 B (63. 101); *Qu. D. s. imm.* 309 B (289); *Mut. nom.* 1046 E (581); *De somn.* 589 C (645). *De vict. offer.* 854 C (258) e altrove. Cfr. p. 500.

[473] Una distinzione simile si trova anche, come indica il SIEGFRIED, *op. cit.* 213 sg., nell'esegesi ebraica (l'*Agada*), in quanto anch'essa distingue (come Paolo, *Rom.* 9, 22 sg. 11, 22) la misericordia e la giustizia, e riferisce a ciascuna di esse uno dei due nomi di Dio: Elohim e Javeh. Ma quest'ultimo (tradotto dai LXX come κύριος) si riferirebbe alla misericordia, ed Elohim (= ϑεός) alla giustizia, mentre d'altra parte queste qualità divine non sono, prima di Filone, scisse da Dio come forze particolari.

[Particolarmente interessante anche il luogo *Leg. Alleg.* III 23, § 73 (p. 101 Mangey, 128 Cohn), dove è detto che Er fu ucciso non dal Signore, ma da Dio, giacché Questi distrugge il corpo non valendosi del Suo potere regale, bensí della Sua bontà (οὐ γάρ, καϑὸ ἄρχει καὶ ἡγεμονεύει δυναστείᾳ κράτους ἀντεξουσίῳ χρώμενος, ἀναιρεῖ τὸ σῶμα, ἀλλὰ καϑὸ ἀγαϑότητι καὶ χρηστώτητι χρῆται). Dio è il nome della bontà, della Causa (ὁ ϑεὸς ἀγαϑότητός ἐστι τοῦ αἰτίου τοὔνομα). – *R. D. R.*].

stesso modo. Secondo una delle sue esposizioni[474], Dio è direttamente il mediatore delle due forze fondamentali, di maniera che il logos potrebbe essere sorto soltanto dalla loro unione; altrove, invece, dice che il logos è superiore alle due forze, e che chi non riesce a comprendere il logos si deve attenere alla forza creatrice, o per lo meno a quella regale[475]. Anche da questa incertezza appare che Filone non si è formato una teoria precisa intorno alla gerarchia delle forze divine[476]; questa incertezza non sarebbe possibile in un sistema come quello di Plotino.

Il logos: suo concetto. – Comunque sia, si consideri il logos come la radice o come il prodotto delle due forze fondamentali, per noi è in ogni caso di gran lunga la piú importante di tutte le forze, poiché in lui tutte le azioni di Dio si costituiscono in unità ed esso è il legame piú universale tra Dio e il mondo[477]. Filone intende per logos la forza di Dio o, in genere, la ragione divina efficiente; esso è per lui l'idea che comprende in sé tutte le altre idee, la forza che comprende tutte le altre forze,
419 la totalità del mondo soprasensibile | o delle forze di-

---

[474] Ad es. in *Qu. in Gen.* IV 2; *De Abr. l. cit.*; *De sacrif. Abel l. cit.*

[475] *Qu. in Ex.* II 68; *De profug. l. cit.* Cfr. *Qu. rer. d. haer.* 503 E (496), dove il logos, in quanto τομεύς, scinde le due forze.

[476] Quanto poco senta il bisogno di chiarire il loro rapporto, lo si vede anzitutto da *De cherub. l. cit.* Quando la bontà e la potenza sono dette πρῶται, καὶ ἀνωτάτω δυνάμεις, e il logos è al terzo posto, come loro μέσος συναγωγός, ciò vuol dire che lo precedono; ma quando segue subito l'aggiunta: λόγῳ γὰρ καὶ ἄρχοντα καὶ ἀγαθὸν εἶναι τὸν θεόν, dovrebbe invece precederle. La stessa incertezza si riscontra anche altrove. In *De Abr. l. cit.* e in *Sacr. Ab. l. cit.* le due forze si chiamano αἱ ἀνωτάτω, αἱ πρεσβύταται καὶ ἀνωτάτω τοῦ ὄντος δυνάμεις, per quanto si dica altrove che il logos è la piú alta e piú antica di tutte le cose create (v. sotto, nota 493).

[477] Per quanto segue cfr., oltre le opere indicate a p. 468 n. 337, anche LÜCKE, *Commentar üb. d. Evang. d. Joh.*³, p. 272 sgg.

vine[478]. Al logos sono dunque attribuite in misura massima tutte le determinazioni che valgono per queste forze. Esso è, sotto ogni riguardo, il mediatore tra Dio e il mondo e, trovandosi al limite tra questi due, li separa e unisce nello stesso tempo. Non è né increato come Dio né creato come le cose periture[479]: è il rappresentante e ambasciatore di Dio che trasmette al mondo i suoi ordini[480], l'interprete che gli spiega la sua volontà[481], il luogotenente che la eseguisce[482]; è l'angelo, o piú giustamente l'arcangelo, che trasmette a noi uomini le rivelazioni e le azioni di Dio, delle quali non sapremmo comprendere e sopportare la mole se ci giungessero direttamente[483]; | è lo strumento mediante il quale Dio 420 ha creato tutto il mondo [484]. Ma è anche il rappresentante del mondo nei suoi rapporti con Dio, il gran sacerdote [485] che intercede per il mondo [486], che riunisce nella sua veste sacra il sensibile col soprasensibile, il rivestimento variopinto delle parti inferiori col diadema aureo, con l'idea delle idee, con l'archetipo non sensibile del mondo [487].

---

[478] *Mund. opif.* 5 B sg. (7), dove il λόγος θεοῦ ἤδη κοσμοποιοῦντος è dichiarato identico al νοητὸς κόσμος, all'ἀρχέτυπον παράδειγμα, all'ἰδέα ἰδεῶν; *L. all.* 43 E 47 M.: il Logos è il libro di Dio, nel quale sono registrate le essenze (idee) di tutte le cose; *De somn.* 1133 E (683): è il πατὴρ λόγων ἱερῶν; *De prof.* 464 B (560): è la metropoli, le cui colonie sono le altre forze; esso è il soggetto a cui competono. Perciò *L. all.* 93 B (121 sg.) cfr. *ibid.* 1103 B (82), *Qu. det. pot.* 176 E (214): il logos è γενικώτατος τῶν ὅσα γέγονε (e perciò la manna viene derivata da lui; a proposito della manna è detto infatti in *Ex.* 16, 15: τί ἐστι τοῦτο e il τί è, secondo Crisippo, il γενικώτατον, cfr. Parte III vol. I, p. 94^5 n. 2); si fa distinzione tra esso e le sue parti, le quali non possono essere altro che i λόγοι e gli ἄγγελοι nominati dopo.

[479] *Qu. rer. div. haer.* 509 B sg. (501 sg.), dove è detto tra l'altro: ἵνα μεθόριος στὰς τὸ γενόμενον διακρίνῃ τοῦ πεποιηκότος ... οὔτε ἀγέννητος ὡς ὁ θεὸς ὤν, οὔτε γεννητὸς ὡς ἡμεῖς, ἀλλὰ μέσος τῶν ἄκρων, ἀμφοτέροις ὁμηρεύων ecc. *Qu. in Ex.* II, 68 inizio. Come mediatore il logos è detto anche διαθήκη, *Somn.* 1138 D. 1140 D (688. 690).

[480] Πρεσβευτὴς τοῦ ἡγεμόνος πρὸς τὸ ὑπήκοον, *Qu. rer. d. h. l. cit.*

[481] Ἑρμηνεύς, *L. all.* 99 D 128 M. (assai ovvio per il logos come parola); nello stesso senso il logos è detto ὑποφήτης θεοῦ *Mut. nom.* 1047 B (581), ὄνομα θεοῦ (*Conf. lingu.* 341 B 427 M. *L. all. l. cit.*), εἰκὼν θεοῦ (v. nota 489).

[482] Ὕπαρχος, *De agric.* 195 B 308 M. ἐξάρχων, *Conf. lingu.* 328 E (413).

[483] *L. all.* 93 D 122 M. *Conf. ling.* 341 B 427 M. *De somn.* 600 D

Rapporto tra il logos e Dio. – Nel rapporto tra il logos
e la divinità si ripete quella ambiguità che grava, in
genere, sul concetto delle forze divine. Da un lato il
logos si presenta come una qualità di Dio, identico alla
421 sapienza divina [488]; d'altro canto, però, è | descritto

---

656 M. *Qu. rer. d. h. l. cit. Qu. in Ex.* II, 13. In questa sua qualità il logos è anche il soggetto delle presunte teofanie; *De somn. l. cit.*

[484] *L. all.* 79 A 106 M. *De cherub.* 129 C 162 M. *De monarch.* 823 B 223 M. *Migr. Abr.* 389 C (437), dove il logos è paragonato al timone dell'universo. (Di questo parla già Plat. *Polit.* 272 E; immagine, del resto, ovvia per un greco).

[485] *De gigant.* 291 A 269 M. *Migr. Abr.* 404 A 452 M. *De prof.* 466 B (562). *De somn.* 1133 C sg. (683).

[486] Da ciò ἱκέτης *Qu. rer. d. h. l. cit.*; παράκλητος, *V. Mos.* 673 C 155 M. Non è ammissibile intendere (KEFERSTEIN *Philo's Lehre v. d. göttl. Mittelw.*, 104), in quest'ultimo passo, il mondo come il perfetto figlio di Dio, che è il παράκλ.; in *Migr. Abr.* 406 E 455 M. invece, si intenderà per ἱκέτης ἑαυτοῦ [sc. τοῦ ϑεοῦ] λόγος, non, come fa KEFERSTEIN *op. cit.* 108, una circonlocuzione del semplice ἱκέτης, bensí « la parola dell'implorazione rivolta a Dio », facendo dipendere l'ἑαυτοῦ (sul quale HEINZE *Lehre v. Log.* 283 sg. fonda il richiamo al logos) come genitivo oggettivo di ἱκέτης.

[487] *Migr. Abr.* 404 A (452): cfr. nota 507. Come sacerdote ha un tipo corrispondente in Melchisedec. *L. all.* III, 75 sg. (103).

[488] *L. all.* 52 B. 56 M.: ἐκ τῆς 'Εδὲμ τοῦ ϑεοῦ σοφίας· ἡ δέ ἐστιν ὁ ϑεοῦ λόγος. Il logos ha la stessa posizione nel passo indicato a p. 506 n. 451; *De m. opif.* e anche in *De ebriet.* 244 C (361) e a. (*L. all.* 1096 B 75 M. *Qu. det. p. i.* 165 B 201 M.) la sapienza subentra al logos, essendo rappresentata come la madre, con cui Dio ha generato il mondo, quale suo figlio visibile. E cosí è indicata qui (con riferimento a *Prov.* 8, 22) e altrove (v. *supra*, nota 462), come la piú vecchia creatura di Dio, il che può essere solo qualora non sia diversa dal logos, cui è attribuito lo stesso predicato; invece della ϑεία σοφία, che Filone (*Qu. rer. d. h.* 498 D 490 M.) trova adombrata nella tortora, *Gen.* 15, 9, si legge poi (513 B 506 M.) ϑεῖος

come fosse un essere particolare accanto a Dio, è detto l'immagine[489], l'ombra [490], l'abitazione[491] di Dio; a differenza di Dio, che è assolutamente inconoscibile, il logos è presentato come conoscibile[492]; a differenza del

---

λόγος; come il logos, cosí anche la sapienza è detta la casa di Dio (v. sotto, nota 491); nell'interpretazione della manna (cfr. nota 478) è detto, in *De prof.* 470 A 566 M., prima ϑεῖος λόγος, poi αἰϑέριος σοφία; e come il logos in quanto τομεύς scinde i contrari nell'universo (v. nota 515), cosí Filone chiama, *De prof.* 479 A (575), la σοφία la κρίσις τῶν ὅλων, ᾗ πᾶσαι ἐναντιότητες διαζεύγνυνται, e mentre in *L. all.* 52 A (56) la σοφία ϑεοῦ è detta la fonte delle quattro virtú cardinali, in *Post. Cai.* 250 M. *De somn.* 1141 B (690) è messo al suo posto il ϑεῖος λόγος. (Cfr. GFRÖRER I, 213 sgg.). Di questi passi, come di quelli indicati a p. 514, circa il rapporto tra il logos e la bontà e potenza di Dio, mi pare che il BAUR (*Die Lehre v. d. Dreieinigk.* I 69 sg.; analogamente STEINHART in PAULY, *Realenzycl.* V 1506, il quale aggiunge alla sapienza ancora il νοῦς) abbia tenuto troppo poco conto, quando intende distinguere tra sapienza e logos, in modo che quella, immanente a Dio, abbia sotto di sé le due forze fondamentali della bontà e della potenza, mentre questo rappresenterebbe al secondo gradino la medesima unità delle forze divine nel loro influsso sul mondo. Questa combinazione sarebbe in sé accettabile; ma se l'avesse fatta Filone, non avrebbe potuto equiparare cosí direttamente il logos e la sapienza.

[489] *Qu. rer. d. h.* 512 D 505 M. *De monarch.* 823 B (225). *Conf. lingu.* 341 C 427 M., e altrove.

[490] *L. all.* 79 A. E (106 sg.). [Nel luogo citato *L. all.* III 96, p. 106 Mangey, p. 134 Cohn, si interpreta il nome biblico Βεσελεήλ come ἐν σκιᾷ ϑεοῦ e si soggiunge che σκιὰ ϑεοῦ ὁ λόγος αὐτοῦ ἐστιν; e si aggiunge poi che αὕτη δὲ ἡ σκιὰ καὶ ἀπεικόνισμα ἑτέρων ἐστὶν ἀρχέτυπον: e infine si vuole che *Gen.* I 27 (ἐποίησεν ὁ ϑεὸς τὸν ἄνϑρωπον κατ' εἰκόνα ϑεοῦ) significhi appunto tale funzione di archetipo di questa immagine di Dio che è il λόγος, « ὡς τῆς μὲν εἰκόνος κατὰ τὸν ϑεὸν ἀπεικονισϑείσης, τοῦ δὲ ἀνϑρώπου κατὰ τὴν εἰκόνα λαβοῦσαν δύναμιν παραδείγματος ». – *R. D. R.*].

[491] *Migr. Abr.* 389 B (437): come il pensiero dell'uomo abita nella parola, cosí, dice Mosè, τὸν τῶν ὅλων νοῦν τὸν ϑεὸν οἶκον ἔχειν τὸν ἑαυτοῦ λόγον. *Congr. qu. erud. gr.* 441 A (536): la sapienza sarebbe il βασίλειον, l'οἶκος νοητός di Dio.

[492] *De somn.* 575 B (630): *in Gen.* 22, 3 sg. (καὶ ἦλϑεν ἐπὶ τὸν τόπον... καὶ ἀναβλέψας... εἶδε τὸν τόπον μακρόϑεν) il primo τόπος non può voler dire la stessa cosa del secondo; quello sarebbe il logos, questo ὁ πρὸ (come dobbiamo leggere con parecchi codd., anziché περί) τοῦ λόγου ϑεός, e il discepolo della verità (Abramo)

non divenuto, è annoverato tra le cose divenute[493], e |
422 distinto dalla sapienza divina, sua madre[494]; siccome, però, è la prima e piú alta di tutte le opere di Dio, viene contrapposto per quanto riguarda la sua origine a tutte le altre creature[495], e senza dirci come ci si debba immaginare questa origine, Filone lo distingue tra quelle creature come primogenito di Dio[496]; gli attribuisce

---

arriverebbe solo al θεῖος λόγος, ἐν ᾧ γενόμενος οὐ φθάνει πρὸς τὸν κατὰ τὸ εἶναι θεὸν ἐλθεῖν, ἀλλ' αὐτὸν ὁρᾷ μακρόθεν, μᾶλλον δὲ οὐδὲ πόρρωθεν αὐτὸν ἐκεῖνον θεωρεῖν ἱκανός ἐστιν ecc. Meglio ancora si spiegherebbe: ἦλθεν εἰς τὸν τόπον καὶ ... εἶδεν αὐτὸν τὸν τόπον, εἰς ὃν ἦλθεν (cioè il logos) μακρὰν ὄντα τοῦ ἀκατονομάστου καὶ ἀρρήτου καὶ κατὰ πάσας ἰδέας ἀκαταλήπτου θεοῦ.

[493] *L. all.* 93 B (121): πρεσβύτατος καὶ γενικώτατος τῶν ὅσα γέγονε. *Ibid.* 99 D (214): Mosè ordina di giurare per il nome di Dio, non per Dio stesso: ἱκανὸν γὰρ τῷ γεννητῷ πιστοῦσθαι καὶ μαρτυρεῖσθαι λόγῳ θείῳ. *Migr. Abr.* 389 C (437): ὁ λόγος ὁ πρεσβύτερος τῶν γένεσιν εἰληφότων. Anche nel passo dell'op. *Qu. rer. d. h.*, citato a nota 479, non si nega che il logos sia creato, ma solo che sia γεννητὸς ὡς ἡμεῖς; mentre, se vogliamo, non si accorda col suo esser creato il fatto che in *Conf. lingu.* 341 C è detto l'αἴδιος εἰκών di Dio.

[Si noti a ogni modo che nel luogo *Migr. Abrah.* 389 C (437) l'espressione ὁ πρεσβύτερος τῶν γένεσιν εἰληφότων suona diversa da quella di *Leg. all.* 93 B (121). Là il λόγος è detto πρεσβύτατος κ. τ. λ.; qui il comparativo πρεσβύτερος potrebbe significare che il λόγος non è « la piú antica delle cose generate », ma è « piú antica di esse », cioè propriamente non generata alla maniera di esse. – *R. D. R.*].

[494] *De prof.* 466 B 562 M. Analogamente *De somn.* 1141 B (690), dove il logos deriva dalla σοφία quale sua fonte. Quando viceversa in *De prof.* 464 D (560), cfr. *De somn.* 1141 D sg., il logos è detto πηγὴ σοφίας, si intende per questa la sapienza umana, non quella creatrice del mondo; non esiste dunque in questo caso la contraddizione indicata da HEINZE, *op. cit.* 253, e la sua soluzione è superflua.

[495] Cfr. nota 479.

[496] *Conf. lingu.* 341 B (427): τὸν πρωτόγονον αὐτοῦ λόγον τὸν ἄγγελον [-έλων?] πρεσβύτατον. Analogam. *De agricult.* 195 B. 308 M. Cfr. *V. Mos.* 673 C 155 M. (τελειοτάτῳ υἱῷ). « Figlio di Dio » soltanto non conterrebbe ancora questa distinzione, perché Dio è il padre di tutto, e tutti gli uomini sono figli di Dio; in *Conf. lingu.* 341 A e passim, Filone chiama quindi il logos il figlio maggiore di

persino il nome di Dio[497], serbando però anche la sua subordinazione al Dio supremo col chiamarlo « Dio in senso improprio » o « il secondo Dio » [498]. Noi non abbiamo alcun diritto di eliminare | questa contraddizione coll'ipo- 423
tesi di un doppio logos o di una sua duplice esistenza, quella in cui sarebbe ínsito, come forza o qualità, entro l'ente divino, e quella in cui entrò quando si separò dall'ente divino, in quanto λόγος ἐνδιάθετος e προφορικός. Filone stesso non ricorre mai a questa distinzione. Per quanto gli venga fatto facilmente di designare

---

Dio, il mondo il suo figlio minore. *Qu. D. s. imm.* 298 A 277 M. Cfr. *De prof.* 466 C: ὁ πρεσβύτατος τοῦ ὄντος λόγος.

[497] *L. all.* 99 D (128): οὗτος γὰρ ἡμῶν τῶν ἀτελῶν ἂν εἴη θεός. [Qui si precisa che non si può giurare sopra Dio, la cui natura ci è ignota, ma bisogna piuttosto contentarci di giurare sopra il nome di Lui: ἀγαπητόν, ἐὰν <κατὰ> τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ δυνηθῶμεν, ὅπερ ἦν τοῦ ἑρμηνέως λόγου: questo potrebbe essere il dio di noi imperfetti, τῶν δὲ σοφῶν καὶ τελείων ὁ πρῶτος. Si distingue qui fra Dio e il Suo nome, e il nome risulta per Filone ipostatizzato come essere che « interpreta » Dio ineffabile e incomprensibile. – *R. D. R.*].

[498] *De somn.* 599 B (655), dove è detto a proposito di *Gen.* 31, 13 (ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς ὁ ὀφθείς σοι ἐν τόπῳ θεοῦ): ὁ μὲν ἀληθείᾳ θεὸς εἷς ἐστιν, οἱ δ' ἐν καταχρήσει γενόμενοι πλείους. διὸ καὶ ὁ ἱερὸς λόγος ἐν τῷ παρόντι τὸν μὲν ἀληθείᾳ διὰ τοῦ ἄρθρου μεμήνυκεν, ... τὸν δὲ ἐν καταχρήσει χωρὶς ἄρθρου ... καλεῖ δὲ θεὸν τὸν πρεσβύτατον αὐτοῦ νυνὶ λόγον, οὐ δεισιδαιμονῶν περὶ τὴν θέσιν τῶν ὀνομάτων, ἀλλ' ἓν τέλος προτεθειμένος, πραγματολογῆσαι, poiché all'ὤν non compete affatto un κύριον ὄνομα e ogni nome attribuitogli è improprio. Certo, qui la lezione è controversa; una parte dei codd. ha: καλεῖ δὲ θεόν, un'altra: καλεῖ δὲ τὸν θεόν. Il contesto è favorevole alla prima lezione, poiché solo questa si accorda coll'affermazione che nel passo qui trattato (ἐν τῷ παρόντι) il Dio in senso improprio è distinto da Dio in senso proprio mediante omissione dell'articolo. Ancor piú precisamente si esprime il framm. p. 627, in Eus. *Pr. ev.* VII 13, 1: Διὰ τί ὡς περὶ ἑτέρου φησὶ (*Gen.* 1, 27) τὸ ἐν εἰκόνι θεοῦ ἐποίησα (-σε) τὸν ἄνθρωπον, ἀλλ' οὐχὶ τῇ ἑαυτοῦ; perché, si risponde, θνητὸν οὐδὲν ἀπεικονισθῆναι πρὸς τὸν ἀνωτάτω καὶ πατέρα τῶν ὅλων ἐδύνατο, ἀλλὰ πρὸς τὸν δεύτερον θεόν, ὅς ἐστιν ἐκείνου λόγος ... τῷ δὲ ὑπὲρ τὸν λόγον ἐν τῇ βελτίστῃ καί τινι ἐξαιρέτῳ καθεστῶτι ἰδέᾳ οὐδὲν θέμις ἦν γεννητὸν ἐξομοιοῦσθαι. – [Come è noto, il concetto di un δεύτερος θεός è uno dei punti fondamentali del pensiero di Numenio. – *R. D. R.*].

il rapporto fra il discorso umano e il pensiero con quelle espressioni stoiche[499], non dice mai che queste due cose si debbano distinguere in Dio o nel logos divino[500]; egli osserva bensí a un dato momento che, come nell'uomo c'è un duplice logos, l'ἐνδιάθετος e il προφορικός, cosí c'è anche nell'universo un logos duplice, quello che si riferisce al soprasensibile e quello che si riferisce al mondo dei fenomeni[501]; ma questa distinzione non coincide con quella presentata dianzi[502], perché non riguarda,
424 come quella | tra il logos ἐνδιάθετος e il προφορικός, il quesito se il logos persista dentro il soggetto a cui appartiene o ne esca, bensí il problema degli oggetti dei quali si occupa. Questi due punti di vista non sono identici, né Filone li considera tali[503]. Ancor meno è possibile iden-

---

[499] Ad es. *De jud.* 720 E 347 M.; *Qu. det. p. ins.* 172 B. 178 C. (209, 215); *De gigant.* 291 B 270 M.; *De Abr.* 361 E 13 M.; *Conf. lingu.* 328 A (412). La distinzione fra λ. ἐνδιάθ. e προφ. fa parte in origine dell'uso linguistico degli stoici, come ho dimostrato in Parte III vol. I, p. 68⁵ n. 4. L'opinione di GFRÖRER (I 178), che questa distinzione sia stata trasportata dal logos divino a quello umano, cade quindi da sé.

[500] Nemmeno l'ἐνδιάθετος υἱὸς θεοῦ, *Mut. nom.* 1065 A (598), si riferisce al logos, ma al γέλως, quale indicazione dell'intima beatitudine di Dio, e non si contrappone ad alcun προφορικός.

[501] *V. Mos.* 672 C (154): διττὸς γὰρ ὁ λόγος ἔν τε τῷ παντὶ καὶ ἐν ἀνθρώπου φύσει. κατὰ μὲν τὸ πᾶν ὅ τε περὶ τῶν ἀσωμάτων καὶ παραδειγματικῶν ἰδεῶν, ἐξ ὧν ὁ νοητὸς ἐπάγη κόσμος, καὶ ὁ περὶ τῶν ὁρατῶν ... ἐν ἀνθρώπῳ δὲ ὁ μέν ἐστιν ἐνδιάθετος, ὁ δὲ προφορικός.

[502] Cui KEFERSTEIN, *op. cit.* p. 36, e, in fondo, anche HEINZE, *Lehre v. Log.* 232 sg. vogliono equipararla.

[503] HEINZE crede che chiunque sarà incline ad ammettere il parallelismo tra i termini corrispondenti delle due suddivisioni. Ma il modo in cui si esprime Filone dimostra chiaramente che egli stesso non intende rilevare tra le due nessun'altra somiglianza che questa: che tanto il logos nel mondo (la ragione che vi si esprime) quanto quello nell'uomo è διττός, mentre non afferma che tutti e due lo siano nello stesso modo e per la stessa ragione. Altrimenti avrebbe dovuto dire: come nell'uomo il logos pensato si distingue da quello parlato, cosí anche nell'universo quello che rimane in Dio si distingue da quello che lo rivela (non, come dice in realtà: quello

tificare il rapporto tra la sapienza e il logos con quello fra il λόγος ἐνδιάθετος e il προφορικός, poiché, proprio in quanto il logos agisce nello spirito umano, è dichiarato identico alla sapienza [504], ma in questa sua attività non potrebbe essere equiparato che al λόγος προφορικός. E se Filone avesse realmente supposto un duplice modo di esistere del logos, avrebbe dovuto necessariamente toccare in qualche modo il passaggio da uno stato all'altro, mentre non lo fa mai. Non rimane dunque che riconoscere l'effettiva esistenza della contraddizione sopraindicata; in quanto alla sua spiegazione, possiamo rimandare alle nostre precedenti osservazioni intorno alle forze divine. |

Rapporto del logos col mondo. – Il logos sta al mondo 425 sia come l'originale alla copia, sia come la forza al fenomeno. Come Dio è il suo originale, cosí egli è a sua volta il modello e la misura di tutte le altre cose [505], l'idea secondo la quale esse sono formate, la specie suprema

---

riguardante il mondo delle idee da quello riguardante il mondo visibile). Anche ciò che segue in Filone è contro, non, come crede Heinze, a favore della sua spiegazione. Mentre infatti il primo dei due attributi della veste razionale, δήλωσις e ἀλήθεια (Urim e Thummim) è assegnato nell'uomo al λόγος προφορικός, il secondo all'ἐνδιάθετος, a proposito del λόγος τῆς φύσεως è detto solamente che è ἀληθὴς καὶ δηλωτικὸς πάντων. Se i due predicati vanno qui al medesimo logos, mentre là sono distribuiti fra l'ἐνδιάθετος e il προφορικός, ciò non può aver altra ragione che questa: che Filone non ha scisso il λόγος ἐν τῷ παντί, come quello umano, in un ἐνδιάθετος e un προφορικός.

[Überweg-Praechter, p. 576 tende a mettere in parallelo la distinzione fra λόγος ἐνδιάθετος e λόγος προφορικός con l'affermazione di Filone (*Quod Deus sit immutabilis*, 7, 34) che in Dio vi è una ἔννοια come ἐναποκειμένη νόησις e una διανόησις come νοήσεως διέξοδος. Ma in realtà non sembra che Filone abbia veramente pensato a un doppio λόγος cosmico, dato che egli designa abitualmente il λόγος stesso nient'altro che come Parola di Dio, senza suddistinguere. – *R. D. R.*].

[504] Nel passo *L. all.* 52 B, citato a p. 516 n. 488.

[505] *L. all.* 79 A 106 M.; *Qu. in Gen.* 1, 4 e altrove.

che comprende in sé ogni cosa[506], il sigillo di cui tutte le forme nel mondo sono l'impronta[507]; e soprattutto con lo spirito umano, di cui è l'originale[508], si trova in un cosí stretto rapporto di affinità, che è chiamato addirittura l'uomo originario[509]. Dobbiamo immaginare però, nello stesso tempo, questo originale del mondo come la sua anima, come la forza che lo muove dall'intimo: il logos indossa il mondo come una veste[510], è il legame che ne congiunge le parti[511], l'eterna legge di Dio tesa da un capo del mondo all'altro, che lo porta, lo muove e lo tiene unito[512], è la ragione formatrice e fecondatrice[513],
426 il pastore che | guida ogni cosa come un gregge[514], lo

---

[506] *L. all.* II 1103 B (82); III 93 B (121), dove la manna è interpretata come logos, quale γενικώτατον dopo Dio; poiché מָן = τί, e il τί (secondo la dottrina stoica, cfr. Parte III vol. I, p. 94^5) è il γενικώτανον. V. *supra*, nota 478.

[507] *De prof.* 452 B 548 M. Cfr. *Migr. Abr.* 404 A sg. (452); *Mut. nom.* 1065 C (598); *De somn.* 1114 B (665): cfr. nota 478.

[508] *L. all. l. cit.*; *Mund. opif.* 31 E (33); cfr. 15 A (16); *De spec. leg.* 809 C (333) e altrove.

[509] Ὁ κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος, cioè l'uomo creato in origine a immagine di Dio, *Conf. lingu.* 341 B (427); ἄνθρωπος θεοῦ *ibid.* 326 B (411).

[510] *De prof.* 466 C 562 M., dove il significato del logos come anima universale o anima del mondo, appare anche dal fatto che gli è contrapposta ἡ ἐπὶ μέρους ψυχή; cfr. *Migr. Abr. l. cit.*

[511] *De prof.* 466 D; *Qu. rer. d. h.* 507 A (499).

[512] *De plantat. N.* 215 C sg. 331 M. Benché in questo passo il logos non sia nominato espressamente, la legge di Dio vi riceve tuttavia gli stessi predicati che di solito sono uniti al logos; è detta, come questo, figlia di Dio, legame dell'universo, mediatrice fra Dio e il mondo. Infatti già gli stoici e, prima di loro, Eraclito avevano equiparato il θεῖος νόμος alla ragione universale o al logos. Per la descrizione della sua distensione nell'universo, cfr. quanto è riportato nella Parte I vol. V, p. 86 n. 16 da Empedocle, e specialmente in Parte III vol. I, pp. 141^5 n. 2, 144^5 n. 1, 145^5 n. 1 dagli stoici.

[513] *Qu. rer. d. h.* 497 C 489 M. ὁ διοιγνὺς μήτραν ἑκάστων, dell'intelletto, del linguaggio, dei sensi, del corpo, ἀόρατος καὶ σπερματικὸς καὶ τεχνικὸς καὶ θεῖός ἐστι λόγος.

[514] *De agricult.* 195 A (308).

strumento affilato [515] con cui Dio non solo suddivide le cose corporee fin nelle loro parti primitive, ma distingue anche nel campo spirituale il ragionevole dall'irragionevole, il vero dal falso, il comprensibile dall'incomprensibile. Anche per questo riguardo il logos riunisce in sé tutte le qualità che Filone attribuisce in genere alle forze divine.

« Personalità» del logos. – Se al logos spetti una personalità particolare e diversa da quella divina, è un quesito che, a quanto pare, Filone non si è neanche posto, un quesito a cui non abbiamo quindi il diritto di dare una risposta né positiva né negativa. Le nostre osservazioni generali circa la personalità delle forze divine trovano anche qui la loro applicazione. Le determinazioni che, secondo il nostro modo di pensare, implicherebbero la personalità del logos si intersecano in Filone con quelle che la rendono impossibile, e la peculiarità del suo pensiero consiste appunto in questo suo non accorgersi della contraddizione e nel fatto che il concetto del logos si trova sospeso vagamente nel mezzo tra l'esistenza personale e l'impersonale. Di questa particolarità non si tien conto né quando si ritiene semplicemente che il logos filoniano sia una persona all'infuori di Dio, né quando, viceversa, si suppone che indichi soltanto Dio in una determinata relazione, dal lato del suo essere vivo [516]. Secondo l'opinione di Filone è l'uno e l'altro, ma appunto perciò nessuno dei due in modo esclusivo; e non vede che è impossibile combinare queste determi-

---

[515] Τομεύς, *op. cit.* 499 A (491); cfr. *ibid.* 513 B (506).

[516] La prima è l'opinione comune; la seconda ipotesi è difesa da DORNER, *Entwicklungsgesch. d. Lehre v. d. Person Christi*^{2}, 1ª sez., p. 21 sgg.; NIEDNER, *De subsist.* τῷ θείῳ λόγῳ *ap. Philon. Jud. et Joann. apost. tributa* (in *Illgen's Ztschr. f. hist. Theol.* XIX, 337 sgg.); WOLFF, *De philon. Phil.* 20 sg.; STEINHART, in *Pauly's Realencycl.* V 1507.

nazioni in un concetto solo. Certo è una contraddizione
427 che un ente diverso | da Dio deva essere nello stesso tempo
una qualità di Dio, e un ente personale nello stesso tempo una forza agente in tutte le parti del mondo. Ma qui non si tratta di sapere che cosa sia pensabile in sé e secondo i nostri concetti, ma che cosa sia sembrato pensabile a Filone dal suo punto di vista e come egli si sia immaginata la situazione[517]; e qui non vi può esser dubbio. Egli descrive bensí il logos, al pari delle altre forze, come una qualità di Dio; dice recisamente che non è null'altro se non la sapienza divina[518]; dice non meno chiaramente che è insito nel mondo come forza coesiva, formatrice e vivificatrice[519]. Ma altrettanto spesso lo presenta come una personalità a sé; e quand'anche si volesse considerare una parte di queste raffigurazioni come personificazioni occasionali, non si può farlo con tutte. Mentre chiama il logos il primo degli angeli, dice altresí che intende per angeli degli esseri personali[520]; quando lo fa pregare per il mondo in qualità di gran sacerdote, non è probabile che abbia detto ciò, in senso figurato, di

---

[517] **Dorner** confonde le due cose quando dice (p. 33) che, qualora il logos avesse una personalità particolare, dovrebbe esser conciliabile con tutti i suoi significati. Ma egli stesso ha notato a p. 26 che il quesito della personalità del logos esorbita dall'orizzonte di Filone; se è cosí non può dunque aver pensato se fosse conciliabile o no con le sue rimanenti determinazioni.

[518] V. *supra*, p. 516 n. 488.

[519] Cfr. p. 422.

[520] Cfr. p. 508 n. 456, e *Sacrif. Abel* 131 A 164 M. In *De somn.* 588 D (644), Dio stesso è detto ἀρχάγγελος (= ἄρχων ἀγγέλων); ma questo nome non si potrebbe ascrivere neanche in questo senso improprio ad una forza impersonale. Ma non è soltanto il nome, ciò da cui si possa rilevare l'opinione di Filone; egli stesso dice espressamente in *De somn.* 584 E sg. (640): ὁ ϑεῖος τόπος καὶ ἡ ἱερὰ χώρα πλήρης ἀσωμάτων ἐστὶ λόγων. ψυχαί δέ εἰσιν ἀϑάνατοι οἱ λόγοι οὗτοι· τούτων δὴ τῶν λόγων ἕνα λαβὼν [sc. ὁ ἀσκητής], ἀριστίνδην ἐπιλεγόμενος, τὸν ἀνωτάτω... πλησίον ἱδρύεται διανοίας τῆς ἑαυτοῦ. Anche il logos supremo, il λόγος ϑεῖος (come è detto in seguito), è quindi una ψυχή.

una qualità o forma d'azione di Dio stesso; quando intende riconoscergli il nome di Dio soltanto in senso improprio e lo chiama il secondo Dio o Dio in sottordine [521], dà evidentemente una prova | della sua diversità dal 428
Dio supremo; e glielo contrappone anche espressamente, come il divenuto al non-divenuto, l'inferiore al superiore [522], e dice addirittura che tra i due c'è una notevole distanza [523]. Filone, del resto, non può fare a meno di questo pensiero. Come tutte le forze divine, il logos gli è necessario solamente perché il Dio supremo non può venire a contatto diretto con le cose finite; esso deve fare appunto da intermediario [524]; ma come potrebbe farlo se fosse soltanto una determinata qualità divina?

---

[521] Si v. i passi riportati a p. 519 n. 498. DORNER p. 31 sg. cerca di appoggiare anche su questi la sua opinione: siccome in base a questi non si può parlare altro che catacresticamente di una dualità o pluralità divina, il logos, quale essere ipostatico, non può essere coordinato a Dio. Ma nessuno asserisce che in Filone esso sia coordinato, bensí che sia subordinato, e a ciò appunto si riferisce il nome improprio di ϑεός per il logos; Filone non dice che gli sia ascritta impropriamente l'esistenza personale, bensí la divinità, e proprio questa subordinazione, non l'impersonalità del logos gli dà la possibilità di unire la sua dottrina del logos col monoteismo ebraico.

[522] Cfr., oltre a quanto riportato a p. 518 sg., anche *L. all.* 1103 B (82): τὸ δὲ γενικώτατόν ἐστι ὁ ϑεὸς καὶ δεύτερος ὁ ϑεοῦ λόγος. Perciò *ibid.* III 93 B (121) il logos è πρεσβύτατος καὶ γενικώτατος τῶν ὅσα γέγονε.

[523] V. note 492, 493, 498. Allo stesso ordine di idee appartiene anche *L. all.* III 93 D (122) su *Gen.* 18, 15: τροφέα τὸν ϑεόν, οὐχὶ λόγον, ἡγεῖται· τὸν δὲ ἄγγελον, ὅς ἐστι λόγος, ὥσπερ ἰατρὸν κακῶν, poiché i προηγούμενα ἀγαϑά sono dati dall' ὢν αὐτοπροσώπως, i δεύτερα invece dai suoi λόγοι ed ἄγγελοι. Similm. *Conf. lingu.* 341 B (427): se non sei ancor degno υἱὸς ϑεοῦ προσαγορεύεσϑαι, σπούδαζε κοσμεῖσϑαι κατὰ τὸν πρωτόγονον αὐτοῦ λόγον, τὸν ἄγγελον (-ων) πρεσβύτατον ecc. *Ibid.* 334 A (419). *De somn.* 600 D (656): quelli che non sono ancora in grado di guardare Dio, τὴν τοῦ ϑεοῦ εἰκόνα, τὸν ἄγγελον αὐτοῦ λόγον, ὡς αὐτὸν κατανοοῦσιν. Per far la prova bisogna in questi casi sostituire a λόγος una qualunque espressione impersonale, ad es. « il pensare » o « il parlare », e si vedrà che quelle proposizioni diventano impossibili.

[524] Cfr. p. 515 sg.

In questo caso avremmo di nuovo l'azione diretta di Dio sulle cose finite, che Filone dichiara inammissibile[525]. D'altro canto, il logos deve essere anche iden-
429 tico ai | termini dell'antitesi tra i quali deve far da mediatore, deve essere una qualità di Dio e una forza agente nel mondo. Filone non poteva riuscire a congiungere le due cose senza cadere in contraddizione. Dato il suo concetto trascendente di Dio e il suo desiderio di evitare ogni contatto di Dio col mondo, poteva decidersi ancor meno a vedere nelle forze naturali qualità e azioni dirette della divinità. Non gli rimaneva dunque altra via d'uscita che accettare quelle contraddizioni, cosa tanto piú facile in quanto egli stesso, a quanto pare, non se ne era accorto. Non ce ne meraviglieremo, se consideriamo i caratteri del suo pensiero. Quando uno è avvezzo, come Filone, a trasformare in concetti universali persino fatti e persone storiche, ciò gli sarà tanto piú facile a proposito delle sue personificazioni dogmatiche; e come nel primo caso non rinuncia di solito, in séguito a quella interpretazione, a credere nella loro realtà storica, cosí non s'accorgerà neanche nel secondo caso della contraddizione in cui cade trattando qualità e forze come enti individuali[526]. Si comprende perciò facilmente che il concetto filoniano del logos ondeggia oscuramente tra la concezione personale e l'impersonale: si tratta appunto di un quesito insolubile, a cui Filone, partendo dalle sue premesse, non poteva rispondere diversamente che con quelle definizioni contraddittorie di cui è permeata tutta la sua dottrina delle forze divine.

Origine della dottrina del logos. – Circa le fonti donde Filone attinse le sue sentenze sul logos, non possiamo

---

[525] V. *supra*, pp. 502 n. 431, 505 nn. 443 e 445, 515 n. 483.

[526] Un'analogia, questa, giustamente indicata dal BUCHER, *Philon. Stud.* 17, 27.

aspettarci da lui stesso nessun chiarimento. Siccome sa estrarre tutte le parti della sua teoria dalle Sacre Scritture del suo popolo, la considera naturalmente come una parte originaria della rivelazione in esse contenuta. Ci manca però ogni indizio che altri prima di lui l'abbiano scoperta nelle Scritture. | Troviamo bensí nello pseudo- 430
Salomone una caratterizzazione della Sapienza che sembra preannunciare la dottrina del logos; ma non vi è ancora compiuta la combinazione della σοφία col λόγος, sicché la personificazione della Sapienza è molto piú facile che in Filone: essa comincia a staccarsi dall'ente divino come forza a sé, che rappresenta l'azione di Dio sul mondo, ma non ha ancora raggiunto quell'indipendenza che si esprime nel nome maschile del logos [527]. Presso qualche altro precursore di Filone ci si imbatte anche nel ϑεῖος λόγος; ma non si viene a sapere come costoro se lo siano immaginato nei particolari [528]. Filone stesso afferma di dovere a una rivelazione superiore l'interpretazione di un passo che, a differenza dei suoi precursori, egli riferisce alle due forze divine fondamentali e al logos [529]; ma da questa dichiarazione non si può inferire gran che in merito alla dottrina stessa del logos. La cosa piú probabile rimane pur sempre questa, che egli non abbia trovato tale dottrina nella speculazione ebraica precedente. Siccome poi è estranea alla filosofia greca, potremo senz'altro considerarla come opera di Filone stesso, nella forma che ha assunto presso di lui, quand'anche non si possa stabilire con precisione fino a qual punto le filosofie affini l'avessero preparata prima di lui. Come abbiamo già visto, il suo motivo fondamentale sta nel bisogno di una mediazione fra Dio e il mondo, bisogno che doveva imporsi a Filone tanto piú vivamente

---

[527] Cfr. p. 339 sg.

[528] V. *supra*, p. 331 n. 58.

[529] Cfr. p. 492 n. 393, e per il contenuto dell'interpretazione filoniana p. 500.

quanto piú questi aveva fissato decisamente la loro antitesi e la trascendenza di Dio. Da questo bisogno era derivata, su territorio ebraico, la fede negli angeli; su territorio greco, quella nei dèmoni, alla quale i pitagorici e i platonici di quel tempo davano molto peso. Combinando tutte e due sia con le idee platoniche, sia col λόγος stoico e con le sue derivazioni, Filone ottenne |
431 la sua dottrina delle forze divine [530]. Ma finché si ammetteva una pluralità di queste forze senza riunirle in una unità superiore, o rimaneva insoddisfatto il postulato di una concezione unitaria del mondo, cui un pensatore come Filone non poteva assolutamente sottrarsi, e la connessione di tutte le parti dell'universo restava senza spiegazione, oppure per spiegarlo bisognava ricorrere di nuovo alla divinità, far risalire l'unità del mondo e la razionalità della sua organizzazione all'influenza di Dio, ammettendo però in questo modo la continua intromissione di Dio nell'andamento del mondo, la quale sembrava a Filone inconciliabile con la superiorità di Dio sulle cose finite. Proprio dal suo punto di vista gli doveva quindi sembrare accettabile l'ipotesi che una delle forze divine costituisse il centro di tutte le altre, che esistesse un essere il quale, benché ancora diverso in senso assoluto dalla divinità, trasmettesse al mondo tutte le sue azioni. Questa ipotesi era stata però già precorsa da altri. La teologia ebraica offriva al logos filoniano fecondi punti d'appoggio, con la parola di Dio, lo spirito di Dio e la sapienza divina [531]; la filosofia greca, con la dottrina platonica delle idee e dell'anima universale e con la teoria stoica della divinità quale ragione universale. Tra i concetti della prima specie quelli riguardanti la sapienza esercitarono certamente il maggiore

---

[530] Cfr. p. 502 sgg.

[531] Dubiterei invece che l'ipotesi di forze divine (מִדּוֹת), così come l'esegesi ebraica le trovò poi nei Cherubini di Ezechiele (SIEGFRIED, *Philo*, 220), sia piú antica di Filone.

influsso sulla dottrina del logos. Prima di Filone, per quanto ci consta, gli ebrei non si erano ancora avviati verso un'ipostatizzazione della parola di Dio[532]; e se il concetto dello spirito di Dio si fonda | in origine sulla 432 idea di una sostanza aeriforme e ignea partente da Dio, questa sostanza è tuttavia pensata come il soffio di Dio che penetra nel mondo e di nuovo lo abbandona, come il sostrato di effetti divini momentanei, non come una forza persistente nella sua forma particolare. In realtà Filone non si è neanche servito direttamente, per la sua dottrina del logos, del concetto dello spirito divino[533], e questo concetto ha in genere per lui soltanto un'importanza secondaria[534]. Neppure la concezione della parola di Dio, al punto di evoluzione che aveva raggiunto fino allora, gli sembra tanto importante quanto quella della Sapienza, poiché in questa la forza divina che agisce nel mondo è intesa come qualità costante. Quando però questa qualità di Dio venne distinta come un essere a sé e identificata, d'altro canto, con la ragione che governa il mondo (queste due cose avvengono per la prima volta nella Sapienza pseudosalomonica, se pur

---

[532] Cfr. p. 340 n. 74. La dottrina della Memra, che ha nelle traduzioni caldee dell'A. T. un significato simile a quello del logos filoniano (v. Gfrörer in *Jahrh. d. H.* I, 307 sgg.), fu elaborata a tal punto probabilmente per l'influsso di quest'ultimo, benché l'espressione « parola di Dio » come circonlocuzione del nome di Jehovah (come la si trova in *Apocal. Ioh.* 19, 13, cfr. 3, 12; di piú in *Theol. Jahrb.* I, 312 sg.) possa essere piú antica.

[533] Indirettamente sí, in quanto il suo contenuto era accolto nel concetto della sapienza, la quale in *Sap. Sal.* 7, 22 è descritta come uno πνεῦμα, e alla quale è attribuito tutto quanto il pensiero precedente faceva provenire dallo « Spirito di Javeh », di modo che possiamo dire che la σοφία è lo πνεῦμα giunto al riposo e tramutatosi in una forza costantemente agente.

[534] Filone parla spesso dello spirito di Dio, ma lo fa evidentemente piú per amor dei passi dell'A. T., senza dare uno sviluppo originale a questa dottrina; basterà quindi rimandare, per quanto riguarda questo argomento, a Keferstein, *Philo's Lehre v. d. göttl. Mittelw.* 158 sgg. Dähne, I, 300 sg.

con minor precisione che in Filone), ne possiamo trovare la spiegazione soltanto nell'influsso di dottrine greche. Filone combinò le forze divine con le idee platoniche, ma queste ultime erano state riunite già da Platone in un mondo di idee e subordinate a un'idea suprema, all'idea del Bene; ed egli stesso aveva fatto risalire anche tutti gli effetti, coi quali le idee sono realizzate nel mondo, ad un'unica forza generale della natura, all'anima universale, che grazie alla sua vitalità doveva
133 essere la causa di ogni razionalità nel mondo. | Riunendo le due cose e trasferendo le idee nell'anima universale stessa, invece di porle come modelli al di sopra di questa, si otteneva un principio che nella sua qualità di ragione universale era nello stesso tempo il modello di tutte le cose e la forza motrice universale. Ora, questa combinazione l'avevano già fatta a modo loro gli stoici, quando dichiararono che la divinità era la ragione, l'anima e la legge del mondo, il λόγος κοινός, il λόγος σπερματικός, la natura formatrice, la forza attiva diffusa dovunque, le cui manifestazioni dovevano essere le singole forze della natura e soprattutto le anime degli esseri razionali. Bastava togliere a questa dottrina stoica del logos la sua impronta panteistica facendo distinzione tra il logos e la divinità, e la sua impronta materialistica facendo distinzione tra quello e la sostanza (il pneuma) con cui gli stoici lo identificavano, e il logos filoniano era bell'e ottenuto. Certo, questi due caratteri non avevano il loro fondamento nello stoicismo, bensí nella trascendenza dell'idea di Dio alessandrina, e, ancora, in parte negli influssi platonici e neopitagorici, in parte in quegli ebraici. La teoria stoica del logos fu ciò nonostante la fonte piú prossima di quella filoniana, e ciò appare non solo dal nome del logos, che fin allora si riscontra in questo significato solamente negli stoici, ma anche da tutto il suo concetto. L'idea della ragione universale è essenzialmente stoica, la descrizione che ne dà Filone

corrisponde, punto per punto, alle descrizioni stoiche, l'identità di questa ragione ínsita nel mondo con la ragione divina fu espressa in forma cosí generale soltanto dagli stoici fra tutti i filosofi post-socratici; da qualche espressione di Filone si sente persino trapelare la sua enunciazione materialistica[535], ed egli ha fatto pienamente sua la concezione emanatista riguardante | la 434
diffusione del logos nelle sue forze parziali, conseguenza immediata di quel materialismo, mentre la medesima concezione è applicata soltanto con vaghi accenni all'uscita del logos dalla divinità, per la quale mancava l'esempio stoico. Chi dunque ha derivato la dottrina del logos, oltre che dalla teologia ebraica, soltanto dal platonismo, era in errore: lo stoicismo vi ha apportato un contributo altrettanto grande o ancora maggiore[536].

---

[535] Oltre alla frequente comparazione del logos con la luce, che in sé dimostrerebbe poco, va rilevata qui l'interpretazione per cui la spada infuocata sarebbe il logos: ὀξυκινητότατον γὰρ καὶ θερμὸν λόγος ... τὸν ἔνθερμον καὶ πυρώδη λόγον (il quale ultimo sembra essere però, non piú il logos divino, ma quello umano). *De Cherub.* 112 E. 113 B. 144 M. La rappresentazione dello spirito universale in forma di Fuoco è essenzialmente stoica.

[536] [Anche il Lebreton (in *Les origines du dogme de la Trinité*^{3}, Paris 1910) mette in risalto l'importanza dei riflessi stoici nella dottrina del Logos, il quale è concepito da Filone, come da Crisippo, quale principio di energia oltre che di determinazione. Ad ogni modo, l'idea del Logos come determinante (« divisore »), come agente nella materia alla guisa di una lama che la tagli e vi definisca cosí le varie proprietà, suddistingua i varî elementi e specifichi ciò che era generico, ha sapore platonico piú che stoico.

Il Bréhier mette in primo piano, nell'idea filoniana della Parola divina, l'influsso di quella teologia alessandrina che produsse anche gnosticismo ed ermetismo. Ma non va dimenticato che la presenza « parlante » di Dio viene affermata solennemente anche dall'Ebraismo: di modo che nella suddetta concezione si associano piú aspetti, quello platonico connesso con la teoria delle idee, quello stoico connesso con la teoria delle « ragioni seminali », quello teosofico degli Alessandrini, e quello ebraico attinente alla fede nella Rivelazione del Dio vivente.

Che tutti questi elementi non siano condotti da Filone a una soddisfacente unità è universalmente riconosciuto. La stessa mol-

La materia. – Mediante la dottrina delle forze divine e soprattutto mediante quella del logos si è annullata la trascendenza dell'ente divino fino al punto da riconoscere in ogni cosa l'azione della divinità, l'immagine delle forme eterne, uscite dal pensiero divino. Ma per quanto Filone proceda in questa direzione, il dualismo, fondamento di tutta la sua filosofia, gli impedisce di derivare tutto il finito esclusivamente dalla causalità divina. Da Dio può provenire soltanto il bene e la perfezione, soltanto vita e ordine, mentre l'imperfezione delle cose finite, il conflitto e il contrasto fra di loro, la necessità naturale, la mancanza di vita nelle sostanze materiali, il male nel mondo non si possono far risalire se non ad una causa diversa dall'attività divina [537]. Di qui doveva già risultare come ci si debba immaginare questa causa. Se tutti gli effetti provengono da Dio, al secondo principio non rimane che la pura passività; se da Dio ha origine ogni realtà, ogni vita, ogni forma e ordine, quello non potrà essere che inanimato, disordinato, informe, non esistente. Ora, questi sono appunto i caratteri che costituiscono il concetto della materia,
435 come l'avevano formulato | in parte il sistema platonico, in parte quello stoico, le due guide principali di Filone. Naturalmente egli si appropria questo concetto in tutta la sua estensione. Mosè, dice attribuendo a lui la dottrina di Zenone stoico, ha intuíto che debbano

---

teplicità di epiteti e di espressioni figurate con cui il filosofo designa appunto il Logos riflette le difficoltà in cui egli stesso si trova di fronte al suo proposito di configurare il Logos come essere insieme immanente e trascendente e di esprimere duramente la sua concezione, secondo la quale, a dirla col Windelband, « der Logos als der innenweltliche Gott ist die Wohnstätte des ausserweltlichen Gottes» (WINDELBAND, *Gesch. d. Philos.* 203 sgg.). – *R. D. R.*].

[537] Questo ragionamento risulta non solo da singoli passi (ad es. *De prof.* 479 B 575 M.; *De somn.* 1142 E 692 M.; *Sacrif. Ab.* 138 D 173 M.; *Qu. det. p. i.* 177 D 214 M.), ma da tutte le determinazioni che Filone attribuisce alla materia.

esistere due cause, l'attiva e la passiva, la ragione infinita e la materia inanimata [538]. Quest'ultima è detta, d'accordo con Platone e con gli stoici, priva di qualità [539] e di forma [540], e, d'accordo col primo, inanimata, immota, disordinata, ineguale, in lotta con se stessa [541], priva di ogni sua propria perfezione e quindi in grado di diventare qualunque cosa [542], il non-essere [543], o anche | il 436 vuoto e l'indigenza[544], o la tenebra[545]. Filone però non adotta puramente il concetto platonico della materia, come dimostra già la parola οὐσία, con cui la definisce non di rado, poiché questo nome è strettamente connesso col materialismo della scuola stoica nella quale fu primamente usato, e coll'affermazione che sostanzialità e corporeità siano la stessa cosa; infatti si riscontrano in Filone parecchi passi nei quali il concetto platonico della materia è evidentemente sostituito dall'idea corrente di un sostrato materiale[546]; e allo stesso risultato portava la teoria[547] che Dio possa comunicarsi alle cose soltanto a seconda della loro recettività, e quindi in grado diverso. È chiaro che gli importa molto meno trovare un concetto filosoficamente preciso della materia che averne semplicemente un'opinione per cui i difetti delle cose finite si potessero riferire a quella e allontanare dall'attività divina.

---

[538] *De m. opif.* 2 B: Μωσῆς δὲ ... ἔγνω δὴ ὅτι ἀναγκαιότατόν ἐστιν, ἐν τοῖς οὖσιν τὸ μὲν εἶναι δραστήριον αἴτιον τὸ δὲ παθητικόν· καὶ ὅτι τὸ μὲν δραστήριον ὁ τῶν ὅλων νοῦς ἐστιν... τὸ δὲ παθητικὸν ἄψυχον καὶ ἀκίνητον ἐξ ἑαυτοῦ, κινηθὲν δὲ καὶ σχηματισθὲν καὶ ψυχωθέν ὑπὸ τοῦ νοῦ e cosí via. *De prof. l. cit.*: ἡ μὲν γὰρ ὕλη νεκρόν, ὁ δὲ θεὸς πλέον τι ἢ ζωή. Invece di ὕλη F. dice anche, alla maniera degli stoici, οὐσία; cosí in vari passi che indicheremo piú oltre. Cfr. la dottrina stoica in Parte III vol. I, pp. 134^5 n. 2, 136^5 n. 1, 141^5 n. 1. Altrove (*De Cherub.* 129 B. 162 M.) F. nomina anche le quattro cause aristoteliche, che si riducono però anch'esse a quelle due.

[Cfr. *De Cher.* 125 p. 161 Mang., p. 199 Cohn: πρὸς γὰρ τήν τινος γένεσιν πολλὰ δεῖ συνελθεῖν, τὸ ὑφ' οὗ, τὸ ἐξ οὗ, τὸ δι' οὗ, τὸ δι' ὅ· καὶ ἔστι μὲν τὸ ὑφ' οὗ τὸ αἴτιον, ἐξ οὗ δὲ ἡ ὕλη, δι' οὗ δὲ τὸ ἐργαλεῖον, δι' ὃ δὲ ἡ αἰτία. Si noti però che la conformità con Aristotele non è completa, giacché l'εἶδος non è menzionato, e si parla invece di una « causa strumentale », non mentovata dallo Stagirita. – *R. D. R.*].

[539] Ἄποιος, *M. opif.* 4 E 5 M.; *De prof.* 451 E (547); *De creat. princ.* 728 B 367 M.; *Qu. rer. d. h.* 500 C (492); *De somn.* 1114 B (665) e altrove. Non mi pare che l'ipotesi dei quattro elementi (*De somn.* 567 D 622 M.) contraddica (SIEGFRIED, *Philo*, 232) a questa assenza di qualità della materia: gli elementi hanno origine per Filone, come per Platone e Arist., dal fatto che alla materia priva di qualità si comunicano determinate qualità; cfr. *Qu. rer. d. h.* 499 C sg. (491).

[540] Ἄμορφος, *Qu. rer. d. h. l. cit.*; *De vict. offer.* 857 E (261); *De prof.* 451 D (547) sg., dove Dio è contrapposto come κοινοῦν αἴτιον all'ἄποιος καὶ ἀνείδεος καὶ ἀσχημάτιστος οὐσία. L'ὕλη è detta, in *Qu. rer. d. h.* 503 (495), anche ἄψυχος, πλημμελής, διάλυτος, φθαρτή, ἀνώμαλος, ἄνισος. Di piú in DÄHNE, I 185. Dio è indicato spesso come causa efficiente (cfr. n. prec.; *L. all.* 62 A 88 M. e a.), e da questa natura del φύσει δραστήριον αἴτιον (*De Cherub.* 123 A 155 M.) deriva la sua attività continua.

[541] *M. opif. l. cit.*; *De creat. princ. l. cit.*; *Plant. N.* 214 B 329 M.; *De provid.* I 8; *De vict. offer.* 857 E.

[542] *M. opif.* 4 E.

[543] *M. opif.* 18 D 19 M.; *L. all.* 62 D (89); *De creat. princ. l.*

Formazione e conservazione del mondo. Provvidenza divina. – Da ciò risultava che Filone non poteva ammettere una vera e propria creazione del mondo, ma soltanto una sua formazione, una separazione e ricomposizione ordinata delle sostanze che erano prima confuse in un
437 disordine caotico[548]. Del resto la sua dottrina | della

---

cit. [Cfr. anche *Quod deus sit immutabilis*, 119, dove egli chiama la materia οὐσίαν δυναμένην γενέσϑαι πάντα, ἄτακτον δέ. – *R. D. R.*].

[544] *L. all.* 48 B. 52 M.

[545] *Creat. princ. l. cit.*

[546] Ad es. *Cherub.* 129 B 162 M.; *Plantat. N.* 214 B 329 M. (cfr. *Tim.* 30 A); *De provid.* I 8; II 48-50.

[547] *M. opif.* 5 A. Cfr. *post. Cai.* 254 M.

[548] Si cfr. su ciò: *Qu. rer. d. h.* 499 A sgg. 491 M. sgg., dove è fatta notare particolarmente l'uguaglianza nella distribuzione delle sostanze e delle specie; *De vict. offer.* 857 E (261); *Plant. N. l. cit.*; *De prov.* II 48-50. 55; *De Deo* 6, p. 616 Aucher. Le frasi che sembrano presupporre la creazione dal nulla (v. i passi in Gfrörer, I 330) vanno intese soltanto alla stregua della dottrina filoniana della materia. Nemmeno le parole in *De somn.* 577 A (632): ὁ ϑεὸς τὰ

creazione presenta ben poca originalità. Sulle orme del *Timeo* platonico egli contesta l'ipotesi che il mondo sia senza inizio [549], benché ritenga, d'accordo con Platone,

---

πάντα γεννήσας οὐ μόνον εἰς τοὐμφανὲς ἤγαγεν, ἀλλὰ καὶ ἃ πρότερον οὐκ ἦ ἐποίησεν, escludono che la sostanza delle cose che non erano ancora sia preesistita; e quando Filone aggiunge: οὐ δημιουργὸς μόνον ἀλλὰ καὶ κτιστὴς αὐτὸς ὤν, è innegabile che intenda appropriarsi della dottrina della creazione del mondo, ma ci si chiede se non abbia potuto credere (all'incirca come il suo discepolo, l'autore della *Lettera agli ebrei* 11, 3) di aver adottato questa dottrina già per il fatto di aver insegnato che Dio creò il mondo dal μὴ ὄν nel senso da lui inteso. Né i passi, ora citati, delle opere conservatesi in armeno, sono prove, se ben compresi, a favore, ma piuttosto contro la creazione della materia. Non posso quindi aderire all'opinione di HEINZE (*Lehre v. Log.* 210), che qui ci sia una contraddizione insolubile, per lo meno nella misura in cui si tratterebbe di una contraddizione che Filone stesso avrebbe dovuto riconoscere per tale.

[Per altro, che vi siano incertezze nel pensiero di Filone a questo proposito sembra da riconoscere. Cfr. i luoghi tradotti dal MONDOLFO (in *Pensiero antico*, p. 477) *De Vit. Mos.* 693 («Dal non essere trasse all'essere l'opera piú perfetta, il mondo»); *Leg. All.* III 62 («Tutte le cose trasse dal nulla»); *De const. princ.* 728 («Ciò che non era chiami all'essere»). Sembra che in questi tre passi, e soprattutto in quello di *Leg. All.*, sia difficile intendere il «non essere» solo nel senso in cui la materia platonica è μὴ ὄν. Invece mi sembra che il luogo citato dallo Zeller *De somn.* 577, dove si paragona Dio al sole scopritore dei corpi nascosti, possa anche essere visto, come lo Zeller vuole, nel senso di una κτίσις che sottintenda una materia preesistente come «virtualità» di essere.

Interessante anche il luogo *De prov.* fr. I, p. 625 (= EUS. III 21, 336 b), pure citato dal Mondolfo, dove sembra che si parli di una materia creata essa pure da Dio: περὶ δὲ τοῦ ποσοῦ τῆς οὐσίας, εἰ δὲ γεγονεν ὄντως, ἐκεῖνο λεκτέον. ἐστοχάσατο πρὸς τὴν τοῦ κόσμου γένεσιν ὁ Θὲος αὐταρκεστάτης ὕλης ὥς μήτ' ἐνδέοι μήτ' ὑπερβάλλοι. L'ultima parte è cosí tradotta dal Mondolfo: «Dio provvide, in vista della creazione del mondo, una quantità sufficiente di materia, in modo che né mancasse né avanzasse». – *R. D. R.*].

[549] *M. opif.* 2 B.; *De prof.* 452 B (547); *De prov.* I 8 sgg. Anche l'opera Π. ἀφθαρσίας κόσμου professa, dove non riproduce semplicemente la sua fonte peripatetica (ad es. p. 224, 1 sgg. 225, 10 sgg. Bern.), la dottrina mosaico-platonica che il mondo è sí divenuto, ma incorruttibile.

[Lo scritto Περὶ ἀφθαρσίας κόσμου, nella parte che noi ne abbiamo, che è la prima, espone gli argomenti addotti dai fautori

che sia senza fine[550]; nello stesso tempo protesta però, sempre d'accordo con lui, non solo contro il pensiero che l'attività creatrice di Dio stia nel tempo, ma anche contro il pensiero che vi stia l'atto stesso della creazione; il primo era direttamente confutato dalla dottrina dell'eternità di Dio, al secondo si opponeva l'argomento platonico che il tempo, prodotto del moto cosmico, non possa essere anteriore al mondo[551]. Filone non può quindi accettare neanche che si intendano alla lettera le giornate della creazione secondo Mosè[552]: il susseguirsi dei singoli atti della creazione non va inteso come una successione nel tempo, ma esprimerebbe soltanto l'ordine del creato, i gradi concettuali dei singoli livelli
438 di realtà[553]. Filone stesso però ricade, come era | inevitabile, immediatamente in una concezione temporale, quando ci racconta che Dio creò prima del mondo sen-

---

dell'eternità del mondo e infine termina (cfr. *supra*) riservandosi di mettere in luce successivamente, punto per punto, le risposte agli argomenti stessi. Non è dunque da prendere la parte suddetta come l'espressione delle conclusioni di Filone in persona. Ad ogni modo, anche in questa parte si vede, dal modo in cui Filone nomina Platone e soprattutto Mosè, che il mondo è considerato personalmente da lui come γενητὸς καὶ ἄφθαρτος. E quando in III 10 p. 489 udiamo Filone dire che Aristotele εὐσεβῶς καὶ ὁσίως ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον ἔφη τὸν κόσμον εἶναι, la qualificazione elogiativa «piamente e santamente» non va all'ἀγένητον ma solo all'ἄφθαρτον (cfr. COLSON nel Philo della Loeb Class. Libr. IX, p. 175). – *R. D. R.*].

[550] Ciò non è detto solo nell'opera ora citata, ma anche altre volte; ad es. *Migr. Abr.* 416 B (464), cfr. con PLAT. *Tim.* 41 A. *Qu. rer. d. h.* 502 A (494): ἀναλογίᾳ δὲ καὶ ὁ κόσμος ἅπας κραθεὶς ... συνέστη τε καὶ συσταθεὶς εἰς ἅπαν διαμένει. *Plant. N.* 215 C sg. (330 sg.).

[551] *M. opif.* 5 D (6); *L. all.* 41 A 44 M.; *Qu. Deus s. imm.* 298 A 277 M.

[552] *L. all. l. cit.* (cfr. p. 488 n. 381); *ibid.* 43 E (47).

[553] *M. opif. l. cit.*: καὶ γὰρ εἰ πάντα ἅμα ὁ ποιῶν ἐποίει, τάξιν οὐδὲν ἧττον εἶχε τὰ καλῶς γινόμενα. τάξις δὲ ἀκολουθία καὶ εἱρμός ἐστι προηγουμένων τινῶν καὶ ἑπομένων, εἰ καὶ μὴ τοῖς ἀποτελέσμασιν, ἀλλά γε ταῖς τῶν τεκταινομένων ἐπινοίαις.

sibile quello soprasensibile, il cielo intelligibile, gli elementi intelligibili e cosí via, e prima degli individui le specie [554]. Il logos, questo l'abbiamo già notato, sarebbe l'organo della formazione del mondo.

Anche quanto si dovrebbe dire circa il rapporto fra Dio e il mondo creato, circa l'opinione filoniana della conservazione del mondo, è già contenuto di fatto nella dottrina del logos e delle forze divine. Il mondo e le sue parti esistono soltanto per la continuata azione della divinità e questa a sua volta non cessa mai di agire [555]; Dio come creatore è detto spesso (d'accordo con Platone) il padre del mondo [556], e se ne occupa infatti continuamente come un padre [557], pervadendolo e vivificandolo con le sue forze, ordinandolo e formandolo con la sua ragione [558]. La conservazione del mondo è dunque semplicemente una continuazione dell'attività creatrice. Cosí si comprende come Filone ponga talvolta al posto dell'attività divina o della provvidenza, alla maniera degli stoici, la natura [559]: del resto, l'una e l'altra sono secondo lui la stessa cosa, non perché Dio non sia altro

---

[554] *M. opif. l. cit. L. all.* 44 C 47 M. Nello stesso senso si parla spesso di un doppio primo uomo: del ποιηϑείς e del πλασϑείς, l'ideale e il terreno; ad es. *L. all.* 49 D. 57 A (53. 62); *M. opif.* 30 E 32 M.; *Plant. N.* 220 C 336 M. L'uomo ideale sarebbe identico al Νοῦς, ma anche (v. p. 522 n. 509) al logos.

[555] *L. all.* 43 D 47 M.; *Cherub.* 122 E sg. (155); *Post. Cai.* 254 M.; *Qu. rer. d. h.* 489 C 481 M.

[556] *L. all. l. cit.*; *M. opif.* 16 B (17); *De monarch.* 816 D 218 M. (ὁ κόσμος καὶ ὡς υἱὸς ἀναδιδάξας με περὶ τοῦ πατρὸς καὶ ὡς ἔργον περὶ τοῦ τεχνίτου) e altrove.

[557] *L. all. l. cit.*; *M. opif.* 39 E (41); *De spec. leg.* 807 A 331 M.; cfr. *De praem. et poen.* 916 E (415): πρόνοιαν ἀναγκαῖον εἶναι. νόμος γὰς φύσεως ἐπιμελεῖσϑαι τὸ πεποιηκὸς γεγονότος.

[In *De provid.* fragm. II *ap.* EUS. *Praep. ev.* VIII 14, p. 635, Iddio è definito come Re e giusto Padre dell'universo: βασιλεῖ δὲ οὐκ ἔστιν πρόσρησις οἰκειοτέρα πατρός. – *R. D. R.*].

[558] Cfr. pp. 505. 522.

[559] Ad es. *De vict. offer.* 849 A 252 M.; *Sacrif. Ab.* 147 A (182); cfr. *De spec. leg.* 798 D (322).

che la forza attiva della natura, ma perché questa non
439 è altro | che l'insieme delle azioni divine regolari. In Filone si riscontrano persino reminiscenze del fatalismo stoico, quando, malgrado le sue affermazioni in contrario, fa risalire in determinate occasioni persino il male, nel senso della predestinazione, alla decisione di Dio [560]. Tanto piú gli si doveva imporre il compito di conciliare l'imperfetta costituzione del mondo con la perfezione del suo creatore; ma per quanto se ne sia occupato, soprattutto nell'opera *Della Provvidenza*, non troviamo, si può dire, neanche un pensiero su questo argomento che non abbia tolto dai suoi precursori, dagli stoici, e soltanto la sua divergente opinione circa il libero arbitrio doveva dare alla sua teodicea, il cui compito ne era essenzialmente facilitato, un indirizzo parzialmente diverso [561]. Con ciò s'accorda il fatto che Filone, come gli stoici, trova che la dimostrazione fisico-teologica è la via piú naturale per giungere alla persuasione della esistenza di Dio [562].

Concetto di natura, simbolismo dei numeri, astrologia. – Il nostro filosofo segue gli stoici anche quando mette in rilievo specialmente il nesso tra le cose celesti e le terrene, la simpatia fra le parti del mondo [563]; l'elemento pitagorico invece appare nella dottrina filoniana, quando essa pretende di riconoscere questo nesso soprattutto nei rapporti numerici, in base ai quali tutte le cose sono ordinate[564]; Filone stesso fa un uso talmente smodato del simbolismo aritmetico, da non rimanere indietro a nessun neopitagorico[565]. Di fronte a questo interesse teologico | e mistico, il vero elemento fisico perde qual- 440

---

[560] Cosí *L. all.* 74 D 102 M.; cfr. *ibid.* 77 C. 80 B (105.108).

[561] Si cfr. per la teodicea filoniana nell'opera *De providentia*, soprattutto I 47. 62. II 12 sgg. (in greco in EUS. *pr. ev.* VIII 14). 99 sgg. *L. All.* 74 B 101 M. Ulteriori indicazioni in DÄHNE, I 384 sgg.

[562] Ad es. *De praem. et poen.* 916 C 414 sg. M. *De monarch.* 815 C (216) sg. Cfr. DÄHNE, I 163.

[563] *M. opif.* 27 B 28 M. *Migr. Abr.* 416 A 464 M.

---

[564] *M. opif. l. cit.* Cfr. *De monarch.* 824 A (226): il λογεῖον del gran sacerdote significherebbe il cielo, ἐπειδὴ τὰ ἐν οὐρανῷ πάντα λόγοις καὶ ἀναλογίαις δεδημιούργηται.

[565] Ecco alcuni esempi, cui se ne potrebbero facilmente aggiungere altri: le pretese giornate della creazione sono 6, perché il 6, essendo il prodotto del primo numero maschile per il primo femminile, ed essendo il primo numero uguale alla somma dei suoi divisori (1, 2, 3), è φύσεως νόμοις γεννητικώτατος (*M. opif.* 3 B.). Gli astri furono creati il quarto giorno, perché il 4 contiene potenzialmente il numero perfetto, la decade (*M. opif.* 9 E. 10 M. Cfr. *Plant. N.* 230 D sgg. 347 M.; *V. Mos.* 670 D 152 M.; *Qu. in Gen.* III 12); gli animali il quinto giorno, perché le αἰσθήσεις sono 5 e l'αἴσθησις è il segno distintivo degli esseri viventi (*M. opif.* 13 B 14 M.). Il settimo giorno fu quello in cui Dio riposò, per via delle qualità meravigliose e superiori ad ogni elogio del numero sette, del quale Filone tratta *op. cit.* 20 C (21) sgg.; *L. all.* 41 E (45) sgg. *Qu. D. s. immut.* 295 B (274). *Decal.* 684 C. 759 B (166. 198). *De Septenario* 1173 A. 1177 C (227. 281) e altrove. I dieci comandamenti porgono naturalmente il destro per una esauriente dissertazione sul numero dieci e sui vari rapporti numerici in esso contenuti (*De Decal.* 746 D 183 M. sgg.). Se in *Gen.* 6, 3 la durata della vita umana dopo il diluvio è stabilita in 120 anni, ci sono buone ragioni: 1) questo numero è la somma dei primi 15 numeri, e il 15 è il numero della luce, poiché la luna è piena il 15° giorno dopo il novilunio; 2) 120 è il quindicesimo numero triangolare; 3) è composto di 64 e 56; ma il 64 è la somma di tutti i numeri dispari da 1 a 15, e 56 la somma di tutti i pari da 2 a 14, e il 64 è anche un quadrato e un cubo; 4) 120 consta del numero triangolare 15, del quadrato 25, del numero pentagonale 35 e dell'esagonale 45, i quali hanno tutti il 5 per radice, avendo anche ciascuno un significato particolare; 5) li si può dividere per 15 divisori diversi, e tutti i quozienti risultanti sono (come F. dimostra minutamente) numeri significativi; la loro somma poi è pari a $240 = 2 \times 120$, con cui si accenna alla vita duplice, quella spirituale e quella corporale; 6) $120 = 4 \times 5 \times 6$; 7) $120 = 20 + 2 \times 20 + 3 \times 20$, e il 20 è *numerus, in quo hominis initium est redimendi* (?) (*Qu. in Gen.* I 91). Chi volesse altri esempi di questa sapienza, li può trovare in gran quantità soprattutto nell'opera sopra citata, cfr. I 83. II 5. III 38. 39. 56. IV 27. Di piú in Siegfried, *Philo*, 180 sg.

siasi importanza; le opinioni fisiche, espresse qua e là [566], le ha attinte evidentemente da altri senza curarsi della
441 loro | concordanza tra di loro e con le sue premesse metafisiche [567], e soltanto quando gli riesce di trovare in un argomento un lato etico o teologico, gli dedica maggiore attenzione. Gli astri, per es., sono per lui oggetto di grande venerazione: d'accordo con la maggioranza dei filosofi pagani, li considera come esseri razionali perfetti e senza alcun difetto [568]; dice che sono pervasi da anime pure [569], non esita affatto a dichiarare che essi stessi sono gli dèi visibili [570], e si oppone soltanto al fa-

---

[566] Cosí troviamo in lui la descrizione stoica della ἕξις quale πνεῦμα ἀντιστρέφον ἐφ' ἑαυτὸ e la divisione delle cose in quattro classi, i cui segni distintivi sono la ἕξις, la φύσις, la ψυχή, la ψυχὴ λογική: *L. all.* 1091 D 71 M.; *Qu. D. s. imm.* 298 D 277 M. sgg.; *Aetern. m.* 947 A 496 M. (*De mundo* 1154 E 606 M.). Cfr. Parte III vol. I, pp. 120^5 n. 5, 196^5 n. 1. In *Qu. in Gen.* III 6 egli distingue dai quattro elementi che non si trovano mai puri (cfr. Parte II vol. V, p. 443^4 n. 6), come Aristotele, la quinta sostanza; in *Conf. lingu.* 342 D (428) chiama invece l'etere, alla maniera degli stoici, ἱερὸν πῦρ, φλὸξ ἄσβεστος, derivandone il nome da αἴθειν, e in *Qu. rer. d. h.* 449 E (492) dice che il cielo consta del πῦρ σωτήριον (il πῦρ τεχνικόν degli stoici). I quattro elementi si dividono (*Qu. rer. d. h.* 499 D 492 M.) anzitutto in leggeri e pesanti, i primi a loro volta in uno caldo (fuoco) ed uno freddo (l'aria, che gli stoici avevano designato cosí; v. Parte III vol. I, p. 186^5 n. 2), gli altri in uno umido e uno asciutto; mentre *ibid.* 502 A (494), sull'esempio di Aristotele, si dichiara che l'asciutto, l'umido, il freddo e il caldo sono le qualità che si trovano miste negli elementi, ἀναλογίας ἰσότητι (cfr. su ciò Parte II vol. V, pp. 437^4 n. 1, 446^4 n. 4).

[567] Come si vede, oltre che dagli esempi ora riportati, anche dal quadro, per nulla scientifico, delle parti del mondo e delle classi delle cose nella natura in *Qu. rer. d. h.* 499 A (491) sgg.

[568] *M. opif.* 16 A. 33 B. (17. 34); *Plant. N.* 216 A (331).

[Filone afferma anche (cfr. *De gigant.* 8, 263 Mang.), riflettendo su questo punto Aristotele, che gli astri si muovono con quel moto circolare che è il piú consono alla loro natura di esseri intelligenti: ... κύκλῳ κινοῦνται τὴν συγγενεστάτην νῷ κίνησιν· νοῦς γὰρ ἕκαστος αὐτῶν ἀκραιφνέστατος. – *R. D. R.*].

[569] *De gigant.* 285 A 286 M.; *De somn.* 586 A (641).

[570] *M. opif.* 5 E. 33 B. (6. 34). *Gigant. l. cit. De monarch.* 813 B 214 M., fragm. 643 M. (Eus. *pr. ev.* VIII 14, 10).

talismo astrologico in favore del libero arbitrio [571], senza negare tuttavia ogni valore alle profezie astrologiche [572]; non c'è, invece, alcun indizio che si sia dedicato all'astronomia in senso puramente scientifico. Oltre alla visione della natura generalmente metafisica e teologica, Filone, come gli altri filosofi dell'epoca, attribuisce un valore particolare soltanto alla dottrina dell'uomo.

Antropologia: natura e differenziazione dell'anima. – Il dualismo del sistema filoniano doveva emergere chiaramente nell'antropologia, poiché, come dobbiamo ritenere probabile, la radice di questo indirizzo stava in origine nella considerazione della vita umana e | dei 442
suoi contrasti, nella coscienza di sé e nei suoi conflitti. Tra i vecchi sistemi, ai quali Filone si appoggiò anche in questa parte della sua dottrina, nessuno veniva incontro al suo dualismo tanto quanto il sistema platonico; questo è quindi nell'antropologia, per lui come per i neopitagorici, la guida principale; vedremo però che egli combinò col platonismo, non sempre felicemente, anche elementi stoici e aristotelici.

Le opinioni di Filone circa la natura umana sono strettamente unite alla sua dottrina delle forze divine. Siccome tutto il mondo è riempito di vita e anima, anche lo spazio aereo deve essere pieno di anime [573]. Le piú pure tra queste, e quelle che abitano piú lontane dalla terra, non sono mai sedotte dal piacere delle cose terrene, ma, perseverando nella loro spiritualità, fanno al Padre del mondo da messaggere e mediatrici per i suoi rapporti con gli uomini. I greci le chiamano dèmoni ed eroi, Mosè angeli. Quelle, invece, che per sede e incli-

---

[571] *De provid.* I 81 sgg.

[572] *M. opif.* 12 B 13 M.

[573] Cfr. su ciò Parte II vol. V, p. 553^4 n. 4 e *supra*, pp. 94 sg. 184 sg. e *passim.*

nazioni sono piú vicine alla terra, discendono nei corpi mortali e sono travolte dal vortice della vita dei sensi [574], dalla quale soltanto poche sanno elevarsi di nuovo, mediante la filosofia. Solo a queste anime fatte uomini si riferisce l'antitesi di dèmoni (o angeli) buoni e cattivi, poiché quelle che si son tenute lontane dal sensibile non possono essere cattive; per dèmoni cattivi dobbiamo intendere quindi cattive anime umane [575]. In virtú di questa sua origine l'anima viene a essere strettamente affine a Dio. Considerata puramente nella sua essenza,
443 e prescindendo dagli elementi sensibili | che le si attaccano soltanto per la sua unione col corpo, l'anima non è altro che una forza divina, una di quelle emanazioni della divinità che nel loro stato primitivo si chiamano angeli, dèmoni, forze parziali del logos ecc. Ma tutte queste forze sono ininterrottamente in comunicazione con la forza prima donde provengono, sono parti di essa non staccate da questa [576]. Lo stesso deve valere anche per la ragione umana. Ogni uomo è, per la sua natura spirituale, affine alla ragione divina; è una copia e una parte di essa [577]; mentre l'anima nutritiva e sen-

---

[574] Filone descrive questo processo in *De Gigant.* 285 D sull'esempio di PLAT. *Tim.* 43 A sg.

[575] Cfr., oltre ai passi principali in *De somn.* 585 A (641) sgg. (*supra*, nota 447) e *De Gigant.* 285 A (263) sgg.: *ibid.* 288 B (266); *Plant. N.* 216 B (331); *Conf. lingu.* 345 C (431). Quando, in *Conf. lingu.* 331 C (416), dice che le anime dei sapienti hanno intrapreso il viaggio sulla terra per brama di sapere, fa semplicemente un'illogica eccezione in favore dei santi dell'A. T.

[576] *Qu. det. p. i.* 172 A 209 M.: il nus umano è un ἀπόσπασμα οὐ διαιρετόν dell'anima universale; τέμνεται γὰρ οὐδὲν τοῦ θείου κατ' ἀπάρτησιν ἀλλὰ μόνον ἐκτείνεται.

[577] *M. opif.* 33 D (35): πᾶς ἄνθρωπος κατὰ μὲν τὴν διάνοιαν ᾠκείωται θείῳ λόγῳ τῆς μακαρίας φύσεως ἐκμαγεῖον ἢ ἀπόσπασμα ἢ ἀπαύγασμα γεγονώς. *Ibid.* 15 A. 31 E (16. 33) e altrove. Perciò l'anima razionale è detta in *De plantat. N.* 217 A 332 M. οὐσιωθεῖσα καὶ τυπωθεῖσα σφραγῖδι θεοῦ ἧς ὁ χαρακτήρ ἐστιν ἀΐδιος λόγος. Anche in *Qu. rer. d. h.* 512 E (505), Filone dice che lo spirito umano è fatto solo a immagine diretta del logos, non di Dio stesso.

sitiva sorge dalle parti aeriformi del seme, la ragione entra in noi dal di fuori[578]; essa è formata della medesima sostanza di cui sono formati gli esseri divini ed è perciò la parte incorruttibile dell'uomo[579]. Oppure, se vogliamo sostituire un'espressione teologica all'espressione filosofica, Dio ha infuso il suo spirito nell'uomo; per quanto dunque l'anima, considerata come semplice forza vitale, abbia la sua sede nel sangue, il pneuma o il nous in cui consiste la vera essenza | dell'uomo 444
è un'emanazione della divinità[580] ed è creato da lei

---

[578] *M. opif.* 14 C sg. 15 M., con cui è da cfr. Parte II vol. V, pp. 569^4 n. 1, 593^4.

[579] *Qu. D. s. imm.* 300 A 279 M. È un malinteso affermare invece che Filone rinunci piú tardi in qualche sua opera all'immortalità personale dell'anima, e attribuisca l'eternità solo allo spirito diffuso nella natura universale (STEINHART, in Pauly, *Realencycl.* V 1513). È immortale solo il πνεῦμα immesso da Dio nell'uomo, non il νοῦς φθαρτός dell'ἄνθρωπος ἐκ γῆς (*L. all.* 46 A sgg. 50 M. *Qu. det. p. i.* 170 A sgg. 206 M. e altrove), ma proprio in quel πνεῦμα consiste la personalità dell'uomo; Filone non ha dubitato dell'immortalità di questa né può dubitarne dal suo punto di vista complessivo, come si vedrà anche da quanto segue.

[Si fa in questo luogo un espresso riferimento ad Aristotele (§ 67): ἡ [φύσις] δ'οἷα τεχνίτης, ἢ κυριώτερον εἰπεῖν ἀνεπίληπτος τέχνη, ζῳοπλαστεῖ, τὴν μὲν ὑγρὰν οὐσίαν εἰς τὰ τού σώματος μέλη καὶ μέρη διανέμουσα, τὴν δὲ πνευματικὴν εἰς τὰς τῆς ψυχῆς δυνάμεις, τὴν δὲ θρεπτικὴν καὶ τὴν αἰσθητικήν· τὴν γὰρ τοῦ λογισμοῦ τανῦν ὑπερθετέον, διὰ τοὺς φάσκοντας θύραθεν αὐτὸν ἐπεισιέναι, θεῖον καὶ ἀΐδιον ὄντα. Il riferimento ad Aristotele *De gen. an.* II 3, 736 22 c e a *De an.* 5, 430 è preciso: ma evidentemente Filone non interpretava l'intelletto attivo dello Stagirita come un semplice raggio della luce divina (secondo che fece poi Alessandro di Afrodisia), ma come individuale, e costituente il principio essenziale dell'uomo come individuo. – *R. D. R.*].

[580] *Qu. det. p. i.* 170 A (206) sgg.; *M. opif.* 31 A 32 M.; *De spec. leg.* 356 M.; *Qu. rer. d. h.* 489 A. 506 B (480. 498); *L. all.* 46 B. 90 C. (50. 119); framm. p. 688 M. (230 Richt.). Anche gli stoici affermano che l'anima si nutre di sangue; cfr. Parte III vol. I, p. 200^5 n. 1. Da questi passi risulta che, secondo l'opinione di Filone, la dottrina del pneuma si distingue da quella platonico-aristotelica del nus soltanto a parole; nus e pneuma come parti dell'anima sono per lui la stessa cosa, il νοῦς è (*Qu. rer. d. h.* 506 B), come il pneuma, ἀπ' οὐρανοῦ καταπνευσθεὶς ἄνωθεν, e in framm. 688 è detto:

sola[581]. Il carattere distintivo di questa nostra natura superiore è, nel senso del platonismo, accanto alla forza del pensiero, la libera volontà[582]. Ma benché il nostro

---

τοῦ λογικοῦ τὸ θεῖον πνεῦμα οὐσία. Piú difficile è il problema di come F. abbia immaginato il rapporto tra il pneuma divino e le altre forze divine, soprattutto il logos. Non esiste alcuna sua dichiarazione in proposito, ma poiché Dio, secondo il complesso della sua dottrina, agisce sul mondo solo per tramite delle forze, e queste si raccolgono tutte nel logos, nemmeno il pneuma può significare un secondo principio accanto al logos, ma o una delle sue forze parziali, o un lato determinato del suo essere, anche se questo lato non è forse una sua esclusiva peculiarità. Quest'ultima alternativa mi sembra la piú probabile. Pare che F. intenda per pneuma la sostanza spirituale in genere, come quella che partendo da Dio si diffonde, per tramite delle forze divine, negli esseri razionali, e la forza divina in genere, come quella che agisce spiritualmente. Sarebbe indifferente che questa azione fosse diretta o indiretta; vedremo ora invece che F. non ha evitato neanche qui la contraddizione che abbiamo visto a proposito della dottrina di Dio, e che ritroveremo poi nella dottrina dell'azione di Dio sull'uomo: contraddizione che consiste nel fatto che egli parla di azioni dirette della divinità, mentre in realtà può ammettere solo quelle indirette. – Ciò che il DÄHNE, I 294 sg. dice del pneuma a proposito del passo *Qu. D. s. immut.* 298 D (278) è errato, poiché non vi si parla affatto del pneuma divino, ma vi si commenta il concetto di ἕξις mediante la teoria stoica che le qualità siano correnti d'aria. Cfr. nota 566.

[581] V. qui sotto, nota 589.

[582] *M. opif.* 31 A 32 M. *Qu. D. s. immut.* 300 A (279). *Plant. N.* 220 E (336). Framm. p. 600 M. Donde *De vict.* 840 E (243): solo l'ἡγεμονικόν in noi è capace di cattiveria e stoltezza.

[Nel luogo citato *Quod deus sit immutabilis*, p. 279 M. 66 Wendl. (= 300 A) si è espressamente affermato che dalla partecipazione dell'uomo a quella qualità di Dio che è la libertà del volere (τὸ ἑκούσιον) deriva la responsabilità dell'uomo stesso nel suo agire, la lodabilità o biasimabilità delle sue azioni, mentre gli altri animali non sono responsabili di ciò che fanno. Dato che l'uomo è stato da Dio sottratto cosí per dono speciale al dominio della Necessità, pertanto egli, se non onora Colui che lo fece libero, merita di essere punito come ingrato: τῶν μὲν οὖν ἄλλων φυτῶν τε καὶ ζῴων οὔτε αἱ εὐφορίαι ἐπαινεταὶ οὔτε αἱ κακοπραγίαι ψεκταί· τὰς γὰρ ἐφ' ἑκάτερα κινήσεως τε καὶ μεταβολὰς ἀπροαιρέτους καὶ ἑκουσίους ἔλαβον· μόνη δὲ ἡ ἀνθρώπου ψυχὴ δεξαμένη παρὰ θεοῦ τὴν ἑκούσιον κίνησιν..., χαλεπῆς καὶ ἀργαλεωτάτης δεσποίνης, τῆς ἀνάγκης, ὡς οἷόν τε ἦν ἐλευθερωθεῖσα κατηγορίας ἂν δεόντως τυγχάνοι, ὅτι τὸν ἐλευθερώσαντα οὐ περιέπει. τοιγάρτοι τὴν κατὰ

filosofo metta in questo modo in rilievo la differenza tra
lo spirito e le altre parti della natura umana, tuttavia
non sa fare a meno di concetti materialistici intorno
all'essenza dell'anima: nello stesso momento in cui | di- 445
stingue lo spirito dal corpo, dice altresí che esso è una
emanazione di quell'etere di cui sono costituiti il cielo

ἀπελευθέρων ἀχαρίστων ἀπαραίτητον δίκην ὀρθότατα τίσει. In *Leg. Alleg.* I 34-35 è detto che il dono del libero arbitrio fa sí che nell'uomo si possa manifestare la giustizia punitiva di Dio. L'uomo, infatti, se non avesse esperienza della virtú, potrebbe dire, quando vien punito per i suoi peccati, che il suo peccato proviene dalla mancanza della cognizione del bene e quindi che è punito ingiustamente, ed anzi che non ha neppur peccato, trattandosi di colpe commesse involontariamente (... τάχα δὲ μηδὲ ἁμαρτάνειν φήσει, εἴ γε τὰ ἀκούσια καὶ κατὰ ἄγνοιαν οὐδὲ ἀδικημάτων ἔχειν λόγον φασί τινες).

Per altro, Filone unisce con la credenza nel libero arbitrio la convinzione che anche il comportamento degli uomini è previsto da Dio e predestinato: in *Legg. All.* egli insiste particolarmente sul caso di Giacobbe e di Esaú, la cui diversa sorte, per la quale il primo sarebbe stato « capo e condottiero » il secondo « suddito e servo », fu dichiarata da Dio sin da quando essi erano nel ventre materno: ὁ γὰρ ζῳοπλάστης θεός, commenta Filone (*Legg. Alleg.* III 29, § 88, pp. 104. 105) ἐπίσταται τὰ ἑαυτοῦ καλῶς δημιουργήματα καὶ πρὶν αὐτὰ εἰς ἄκρον διατορεῦσαι, τάς τε δυνάμεις, αἷς αὖθις χρήσονται, καὶ συνόλως τὰ ἔργα τούτων καὶ πάθη. Ma certo il filosofo considerava questa previsione divina come non contrastante con la libertà del volere umano. Egli afferma, sí, che tutti i beni, e anche la virtú, vengono da Dio, dalla Grazia di Lui (δωρεὰ γὰρ καὶ εὐεργεσία καὶ χάρισμα θεοῦ τὰ πάντα ὅσα ἐν κόσμῳ καὶ αὐτὸς ὁ κόσμος ἐστί, *Legg. Alleg.* III 24, p. 102), e d'altra parte dice che in Lui è anche l'origine degli uomini cattivi (οἱ μὲν φαῦλοι θυμῷ γεγόνασι θεοῦ, οἱ δ'ἀγαθοὶ χάριτι); ma « l'ira di Dio » viene interpretata da Filone stesso come indicante la necessità ineluttabile che nel mondo, che è di sua natura imperfetto, resti, dopo la creazione divina, qualcosa di difettoso, conforme al concetto platonico (οὔτ' ἀπολέσθαι τὰ κακὰ δυνατόν Plat. *Theaet.* 176 A): cfr. Ritter-Preller, p. 507, § 613.

In piú luoghi Filone mette in risalto l'idea che l'uomo ha tendenza naturale al peccato, che tutti commettono peccati; ma lungi dal trarre da questa persuasione una conseguenza fatalistica, esorta a sforzarsi con la volontà per praticar la virtú. Dice che per fare il bene ci vuol la Grazia divina (*De ebriet.* 216; *De sacr. Abel* 138, ecc.: cfr. Mondolfo, *Pensiero ant.* 485); ma insiste d'altra parte sulla necessità che noi ci adopriamo per il bene con la nostra e gli astri[583], combinando la dottrina stoica della sostanza psichica con quella aristotelica dell'etere e applicando, con una strana confusione di concetti, ciò che Aristotele aveva detto soltanto a proposito della psiche animale[584], a quella parte che distingue l'uomo dalla bestia. Egli non ha certamente l'intenzione di attutire in questo modo il contrasto tra spirito e materia: la vera essenza dell'uomo deve essere puramente di natura spirituale[585].

La vita terrena, le forze psichiche. – Ora questa sua natura superiore non può emergere nella sua purezza durante la vita terrena. Nella loro remota esistenza le anime, non appesantite dal corpo, vivevano nella visione del divino libero da ogni ostacolo[586]. Finché, invece, lo spirito è legato al corpo, abbiamo nell'uomo soltanto una combinazione della parte animale con quella specificamente umana[587]. Egli si trova al limite tra la natura mortale e quella immortale ed è quindi un microcosmo, la migliore e piú alta tra le creature mortali[588].

---

azione personale, cioè afferma la necessità che l'uomo cooperi con la Grazia. – *R. D. R.*].

[583] *Qu. rer. d. h.* 520 E 514 M. Cfr. *De spec. leg.* 356 M. *L. all.* 90 C (119).

[584] Cfr. Parte II vol. V, pp. 483^{4} n. 4, 569^{4} n. 1; non ha importanza per il presente studio che Aristotele stesso faccia realmente sorgere, nei passi là indicati, l'anima dall'etere, o soltanto da un corpo estraneo.

[585] Il vero uomo è soltanto il nus (*Qu. det. p. i.* 159 D 195 M. *De agric.* 188 D 301 M. *De congr. qu. erud. gr.* 438 B 533 M. *De prof.* 460 A 556 M.), ma questo è assolutamente incorporeo, *De somn.* 570 A 625 M.

[586] *De Gigant.* 288 B (266). *L. all.* 46 A. 57 B (49. 61). L'uomo allo stato primordiale, creato a immagine di Dio, è detto in questi passi οὐράνιος, cui si contrappone Adamo, il γήϊνος.

[587] *Qu. det. p. i.* 170 B (270). *De Gigant. l. cit.* Di piú in DÄHNE I, 318.

[588] *M. opif.* 18 E. 31 A. 33 E (20. 32. 35). *Qu. rer. d. h.* 502 C (494): βραχὺν μὲν κόσμον τὸν ἄνϑρωπον, μέγαν δὲ ἄνϑρωπον ἔφασαν

Ma per quanto sia grande questa sua superiorità, | non 446
lo si può tuttavia paragonare con gli esseri puramente spirituali, cosa che Filone esprime tra altro coll'affermazione [589] che soltanto lo spirito dell'uomo è formato esclusivamente da Dio (o, se si vuole, dal logos), mentre le altre sue parti sono formate con la cooperazione degli spiriti soggetti. Soltanto dopo la separazione dal corpo quelle anime che non hanno provato alcun attaccamento ad esso ritornano al tranquillo godimento della loro vita superiore, alla quale prende parte, quindi, soltanto il nous, senza le forze psichiche inferiori [590], per le quali Filone prospetta, sebbene ne parli raramente, la metempsicosi postulata dalle sue premesse [591].

[sc. ἔνιοι] τὸν κόσμον εἶναι. (Cfr. Aristot., sopra, Parte II vol. V, p. 488^4 n. 1). *Plant. N.* 218 B (334): ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τῷ βραχεῖ κόσμῳ. *Post. Cai.* 236 M.

[Iddio creò l'uomo (è detto in *De mundi opif.* XXVII 82 (= pp. 19-20), mentre aveva creato per prima cosa il cielo, perché il cielo è il piú perfetto tra gli esseri incorruttibili, l'uomo è l'ottimo tra gli esseri corruttibili: ἐπειδὴ γὰρ ἐναντία φύσει τότε φθαρτὸν καὶ τὸ ἄφθαρτον, εἴδους ἑκατέρου τὸ κάλλιστον ἀρχῇ καὶ τέλει προσένειμεν, ἀρχὴν μὲν οὐρανόν, τέλος δὲ ἄνθρωπον. E Filone chiama poi qui espressamente l'uomo βραχύν, εἰ δεῖ τἀληθὲς εἰπεῖν, οὐρανόν, πολλὰς ἐν αὑτῷ φύσεις ἀστεροειδεῖς ἀγαλματοφοροῦντα... La dottrina dell'uomo come microcosmo riapparirà nella letteratura neoplatonica greca e altresí in Boezio e Macrobio. – *R. D. R.*].

[589] *M. opif.* 15 E (16) sg. *De prof.* 460 C 556 M. *Mut. nom.* 1049 A 583 M. e *supra*, nota 557. F. segue qui Platone; cfr. Parte II vol. III, p. 352 sgg.

[590] *De Abr.* 385 D 37 M. *M. opif.* 31 A 32 M. *Qu. d. s. imm.* 300 B 279 M. *L. all.* 46 A. 60 C. (50. 65). *Gigant.* 288 B 266 M. *De exsecrat.* 937 B 436 M. *V. Mos.* 696 B (179) e altrove. Cfr. n. sg.

[In questo senso Filone definisce senz'altro la morte come un ritorno a Dio (*De Abrah.* 258, p. 37 M., p. 56 Cohn. – *R. D. R.*].

[591] *De somn.* 586 C 641 M.: τούτων [τῶν ψυχῶν] αἱ μὲν τὰ σύντροφα καὶ συνήθη τοῦ θνητοῦ βίου ποθοῦσαι παλινδρομοῦσιν αὖθις· αἱ δὲ πολλὴν φλυαρίαν αὐτοῦ καταγνοῦσαι δεσμωτήριον μὲν καὶ τύμβον ἐκάλεσαν τὸ σῶμα, φυγοῦσαι δ' ὥσπερ ἐξ εἱρκτῆς ἢ μνήματος ἄνω κούφοις πτεροῖς πρὸς αἰθέρα ἐξαρθεῖσαι (cfr. p. 390 n. 193) μετεωροπολοῦσι τὸν αἰῶνα. Per i peccatori

Filone non si è dedicato a piú precise indagini psicologiche. Per quanto parli spesso delle parti e forze dell'anima, non si riesce però a trovare una dottrina unitaria nei suoi discorsi su questo argomento. La divisione delle forze spirituali che piú strettamente si connette con tutto il suo indirizzo, e della quale fa piú ampio uso per l'ulteriore sviluppo della sua dottrina, è la distinzione tra ragione e sensualità, tra la parte razionale e quella irrazionale dell'anima, tra la parte immortale di questa e la parte mortale [592]. Con questa divisione egli combina le sentenze stoiche riguardanti la rappresentazione e l'impulso (φαντασία e ὁρμή), considerando
447 quella come un'azione | della sensualità sulla ragione, questo come un'azione della ragione sulla sensualità [593]; e quando pone, ciò nonostante, l'una e l'altro tra i caratteri peculiari della psiche animale [594], cade semplicemente in una delle tante contraddizioni della sua antropologia. Anche un altro pensiero preso a prestito dagli stoici, l'ipotesi delle otto forze psichiche, è combinato con la suddivisione dell'anima in due parti, in quanto l'anima irrazionale sarebbe formata dai cinque sensi, piú la facoltà del linguaggio e quella della generazione [595]. Accanto a questa si trova però in Filone anche la distinzione platonica tra ragione, anima «irascibile» e anima appetitiva [596], e quella aristotelica dell'anima

---

impenitenti c'è in *Cherub.* 108 B 139 M. *De execr.* 934 E (443), come in PLAT. *Rep.* X 615 C sg., un inferno.

[592] *L. all.* 1092 A 71 M. *De vict.* 838 D (241). *De prof.* 460 E 556 M. *Congr. qu. erud. gr.* 428 A (523). L'anima irrazionale si chiama anche δύναμις ζωτική, *Qu. det. p. i.* 170 B 207 M. Di piú in seguito.

[593] *L. all.* 45 E 49 M. Cfr. *Cherub.* 117 E (149).

[594] *Qu. D. s. imm.* 299 C 278 M., dove si trovano anche le definizioni stoiche di φαντασία e di ὁρμή; *L. all. l. cit.*

[595] *M. opif.* 27 C 28 M.; *L. all.* 42 C (45); *Qu. det. pot.* 185 D (223); *De agricult.* 191 D 304 M. La parte razionale è detta in questi passi ora νοῦς, ora λόγος.

[596] *De spec. leg.* 350 M.; *Conf. lingu.* 323 B (408); *L. all.* 53 B. 82 C (57. 110).

nutritiva, sensitiva e razionale[597]: distinzioni che si potevano, certo, mettere d'accordo mediante l'antitesi fondamentale tra ragione e irrazionalità, ma non tra di loro, né con la suddivisione stoica in otto parti. E quando troviamo infine ancora, con riferimento alla conoscenza delle cose, la triplice distinzione tra la percezione, il linguaggio (λόγος) e il pensiero (νοῦς)[598], ciò prova ancora una volta quanto poco Filone tenesse a un'esatta teoria delle attività psichiche.

Una reale importanza ha per lui, come abbiamo già osservato, soltanto l'antitesi di ragione e sensualità, o l'antitesi corrispondente di anima e corpo; infatti la sensualità è nell'anima solo ciò che è affine al corpo e radicato nel corpo[599]; nella sua pura essenza l'anima non ha alcuna | relazione col mondo dei sensi[600]. Da 448 vero neopitagorico, il nostro filosofo non sa trovare nel corpo altro che il contrario assoluto dello spirito, la fonte di tutti i mali: tutto ciò che si era detto prima di Filone per denigrare il corpo e la vita fisica, è da lui ripreso e potenziato. L'involucro terreno è un male ed è motivo dei piú gravi mali per lo spirito[601], è un carcere orribile[602], dal quale l'anima agogna ad uscire come il popolo di Israele dall'Egitto[603], è una soma che l'anima trascina con sé[604], un sepolcro o una bara donde si ridesterà alla vera vita soltanto con la morte[605]. Fintanto che

---

[597] Framm. 668 M.

[598] *Congr. qu. er. gr.* 438 E (533); *De victim.* 840 C (243); *De somn.* 569 B (624); *L. all.* 68 C (95).

[599] *Congr. qu. er. gr.* 427 B 522 M. Cfr. *L. all.* 60 A sg. 73 D (65. 100).

[600] Cfr. pp. 542, 546 n. 585.

[601] *Qu. det. pot.* 173 B 210 M.

[602] *De ebriet.* 225 A 372 M.; *L. all.* 68 D (95); *Migr. Abr.* 389 E (437).

[603] *Qu. rer. d. h.* 518 D sg. (511).

[604] *L. all.* 73 D 100 M.; *De Gigant.* 286 A (264); *De agricult.* 191 B (304).

[605] *Migr. Abr.* 390 E. 391 E (438 sg.); *L. all.* 60 C (65).

viviamo nel corpo, non è possibile alcuna comunione con Dio[606]; la carne non permette che lo spirito di Dio rimanga in noi[607], il suo bene è soltanto il piacere irragionevole, mentre il bene dell'anima è Dio[608]. Non esiste quindi contrasto maggiore di quello tra il piacere dei sensi e la sapienza[609]: quando si desta nell'anima ciò che è imperituro, ciò che è mortale deve tramontare e scomparire, come le tenebre al sopraggiungere della luce[610]; quando lo spirito è giunto alla vera conoscenza, respingerà via da sé ogni inclinazione verso le cose dei
449 sensi[611], sarà morto per la | vita corporea[612], distoglierà il suo pensiero da tutto quanto è caro e affine alla carne, si stranierà da tutte le cose finite[613]. Per quanto dunque Filone dichiari che la sensualità in sé (αἴσθησις) sia una cosa indifferente, della quale il saggio fa buon uso, mentre lo stolto ne abusa, il piacere dei sensi è in realtà, secondo lui, un male in sé[614]; e quantunque egli ammetta che si debbano soddisfare i bisogni necessari del corpo e che a ciò sia inevitabilmente congiunto un certo piacere, condanna tuttavia recisamente almeno ogni piacere superfluo[615], ed è ancor piú consequenziario quando

---

[606] *L. all.* 68 D 95 M.

[607] *De Gigant.* 287 E sg. 266 M. Nei *Theol. Jahrbb.* XI 293 sg. ho dimostrato che σάρξ è una denominazione spregiativa del corpo, che accentua solo la parte materiale, e che questo nome non fa parte soltanto del linguaggio ebraico ed ellenistico, ma anche di quello dei filosofi greci da Epicuro in poi.

[608] *Op. cit.* 289 D 268 M. Altre prove della dottrina filoniana della sensualità in Siegfried, *Philo*, 249 sgg.

[609] *Qu. D. s. imm.* 314 A 294 M.

[610] *Ibid.* 311 A (291). Ma anche viceversa: ἐὰν οὖν καὶ σὺ ... ὦ ψυχὴ θνητὰ ἀποστραφῇς, ἐξ ἀνάγκης ἐπιστρέψῃ πρὸς τὸν ἄφθαρτον ecc.; *Post. Ca.* 251 M.

[611] *Migr. Abr.* 390 B (438).

[612] *Gigant.* 285 E 264 M.

[613] *De ebriet.* 249 B 366 M. Cfr. *Gigant.* 288 C (267).

[614] *L. all.* 73 B. Cfr. nota 617. *Sacrif. Ab.* 148 B (183) sg.

[615] *Gigant.* 288 D 267 M. Quando in singoli passi, come in *Plant. N.* 234 A (350) sgg.; *De prof.* 455 A (550), difende non solo il godi-

afferma che la sensualità in genere, anche dal lato teorico, è la causa della follia in cui lo spirito viene implicato dal contatto con essa [616], e quando pretende, per lo meno dal saggio perfetto, la completa eliminazione del piacere e degli affetti [617].

Peccaminosità di tutto il genere umano. – Data questa opinione del corpo e della sensualità, è naturale che Filone ritenga che tutti gli uomini siano in origine affetti dal peccato. Si poteva derivare logicamente persino l'ingresso nella vita terrena da un'attrazione colpevole per la sensualità, e in ogni caso | l'unione dell'anima col 450
corpo doveva portare inevitabilmente a una contaminazione. Filone dichiara dunque che in ogni nato, per buono che sia, è ínsito il peccato appunto per il suo ingresso nel mondo [618]: che nessuno se ne può tener lontano dalla nascita fino alla morte [619]: che, anzi, nessuno

---

mento dei sensi, ma perfino l'abuso di esso in determinate circostanze, non fa che adattarsi al bisogno pratico o al testo biblico; per quanto però Filone si sforzi, nel primo dei due passi citati, di dimostrare per amor di Noè che anche il sapiente può ubriacarsi una volta, le sue spiegazioni, e per di piú in bocca sua, non sono molto persuasive.

[616] *Cherub.* 117 E (149): Adamo è il νοῦς, Eva l'αἴσθησις; il primo produce con questa l'οἴησις, Caino; cfr. *M. opif.* 38 A 39 M.

[617] *L. all.* 73 C (100): ὁ δὲ ὄφις ἡ ἡδονὴ ἐξ αὐτῆς ἐστι μοχθηρά. διὰ τοῦτο ἐν μὲν σπουδαίῳ οὐχ εὑρίσκεται τὸ παράπαν, μόνος δ'αὐτῆς ὁ φαῦλος ἀπολαύει. *Ibid.* 84 E (112): Μωσῆς δὲ ὅλον τὸν θυμὸν ἐκτέμνειν καὶ ἀποκόπτειν οἴεται δεῖν τῆς ψυχῆς, οὐ μετριοπάθειαν, ἀλλὰ συνόλως ἀπάθειαν ἀγαπῶν. Cfr. p. 86 D (114) sgg. *Migr. Abr.* 389 E (437). *Qu. r. div. h.* 487 A (479).

[618] *V. Mos.* 675 C 157 M. Cfr. *De vict.* 846 (249): κἂν γὰρ ὁ τέλειος ᾖ γεννητός [probabilmente meglio: κἂν γ. τέλ. ᾖ ὁ γεννητός] οὐκ ἐκφεύγει τὸ ἁμαρτάνειν. Quando in *De poenit.* 716 D 405 M., F. ammette la possibilità che un uomo divino rimanga senza difetti, commette un'incongruenza per riguardo agli eroi del popolo ebraico.

[Nel luogo citato di *De vict.* 846 p. 249 Mg., 61 Cohn, altri legge: καὶ γὰρ ὁ τέλειος γενητὸς οὐκ ἐκφεύγει τὸ ἁμαρτάνειν. Lezione adottata da RITTER-PRELLER, p. 507, n. 613 C. – *R. D. R.*].

[619] *Qu. D. s. imm.* 304 C 284 M.

lo potrebbe nemmeno se vivesse un giorno solo[620]. E pur ritenendo che la fanciullezza sia un periodo di relativa innocenza, in quanto non vi assume una forma precisa né il bene né il male, Filone crede tuttavia che quest'ultimo si sviluppi in ogni uomo, non solo per influenze esterne, ma anche per la sua propria inclinazione[621], e prima che vi possa sorgere la virtú, ogni sorta di errori abbiano soffocato il suo animo[622]. La ragione di questa iniquità generale Filone la può cercare soltanto nelle cause testé nominate, nell'unione dell'anima col corpo e nella sua discesa dal mondo soprasensibile; i racconti dell'Antico Testamento riguardanti lo stato primitivo dell'uomo e il peccato originale, per quanto Filone si sforzi di interpretarli storicamente e allegoricamente[623], hanno tuttavia soltanto una relazione este-
451 riore col suo sistema[624]. | Filone non dice quale sia il

---

[620] *Mut. nom.* 1051 D 585 M.

[621] *Qu. rer. d. h.* 522 C (515); circa l'innocenza infantile v. anche *L. all.* 1096 E (76).

[622] *De sacrif. Ab.* 132 D 166 M. Cfr. *Congr. qu. er. gr.* 436 A (531).

[623] I passi principali sono: *M. opif.* 31 B (32) sgg.; *L. all.* 48 A sg. 57 A sg. 60 D sg. (51. 61. 87); *Qu. in Gen.* I, 32. 53; *Plantat. N.* 220 A (336) sg.; *De nobilit.* 906 B 440 M.

[624] Se il primo uomo fu piú perfetto, di corpo e di spirito, di tutti i suoi discendenti, oltre che per altre ragioni, già per il fatto che uscí direttamente dalle mani del creatore e che era un'immagine del logos (*M. opif.* 31 B sg. 32 M.), non tuttavia in lui, ma nell'idea dell'uomo (v. *supra*, p. 537 n. 554) possiamo individuare l'uomo primordiale di Filone, e ciò che ha costretto le anime entrate in un corpo al peccato e alla morte non è la caduta di Adamo (la cui storicità è per F. alquanto problematica; v. *supra*, p. 488 n. 381), ma la loro propria colpa.

[In *Opif. Mund.* LVI 157, dopo aver narrato della colpa di Adamo ed Eva, Filone soggiunge: Ἔστι δὲ ταῦτα οὐ μύθου πλάσματα, οἷς τὸ ποιητικὸν καὶ σοφιστικὸν χαίρει γένος, ἀλλὰ δείγματα τύπων ἐπ' ἀλληγορίαν παρακαλοῦντα κατὰ τὰς δι' ὑπονοιῶν ἀποδόσεις. Qui può sembrare che Filone intenda il racconto come una realtà storica provvista di un significato allegorico: ma di fatto l'esegeta, nelle illustrazioni seguenti, mette poi l'accento solo sull'allegoresi. Ad ogni modo, una conferma che egli ammetteva la realtà storica anche del serpente si vede dalla frase LVIII § 163, con cui rapporto fra l'ineluttabilità del peccato e il libero arbitrio da lui decisamente asserito; ma poteva certamente credere conciliabili le due cose, poiché faceva derivare l'unione stessa dell'anima col corpo da un atto libero, e d'altro canto poteva metter d'accordo la sopra citata affermazione – che la cattiveria e la stoltezza risiedano soltanto nell'anima razionale – con la loro origine dal corpo, facendo notare che il corpo produce bensí la tendenza al male, ma che il peccato si attua soltanto mediante l'assenso della volontà a questa tendenza[625].

Etica: stoicismo. – Questa antropologia tracciava a Filone anche la via verso l'etica. Il suo principio fondamentale doveva essere il massimo distacco dalla sensualità, e tutta l'etica doveva avere quel carattere negativo e unilaterale che abbiamo incontrato già nel postulato generale dell'eliminazione completa del piacere e degli affetti. Perciò era naturale che al nostro filosofo piacesse, fra le teorie etiche dei greci, soprattutto quella che era andata piú oltre verso la repressione della sensualità, cioè la stoica. Infatti l'influsso dello stoicismo si manifesta chiaramente nella sua etica, come nelle altre parti del suo sistema. Non lo segue soltanto in singole sentenze (come il precetto della vita conforme a natura[626], la dottrina delle quattro virtú cardinali[627] |

Filone, dopo avere spiegato che il serpente è simbolo del piacere, soggiunge: ἀπόχρη δὲ δείγματος ἕνεκα καὶ τὰ νῦν εἰρημένα, ὧν χάριν ἀνϑρωπίνην φωνὴν ἔδοξεν ὁ ὄφις προϊέσϑαι. Nel dire « sembrò che il serpente emettesse una voce umana», egli mostra di credere alla storicità dell'incontro del serpente con Eva. – *R. D. R.*].

[625] Si cfr. a questo proposito il passo *De congr. qu. er. gr.* 436 A 531 M. e la penult. nota.

[626] *Migr. Abr.* 407 E (456): τὸ παρὰ τοῖς ἄριστα φιλοσοφήσασιν (accademici e stoici) ᾀδόμενον τέλος τὸ ἀκολούϑως τῇ φύσει ζῆν.

[627] Il passo piú importante per questa dottrina, cui abbiamo spesso accennato, è *L. all.* 51 E (56) sgg. (ugualmente *post. Ca.* 250 M.), dove i quattro fiumi del Paradiso sono interpretati come allusioni alle virtú cardinali. La prima di queste si chiama, come

452 e delle quattro passioni[628], la distinzione fra il progrediente e il saggio)[629], ma tutta la sua etica ha assorbito i princípi stoici. Tra le varie opinioni circa il bene supremo, gli sembra vera e virile soltanto quella che ammette un unico bene e un unico fine della vita, cioè la teoria stoica[630]. Secondo lui la virtú perfetta non conosce altro bene che la moralità[631]; il virtuoso considera il piacere, il possesso e tutte le cose simili o come indifferenti o

---

per gli stoici, φρόνησις; la loro radice comune (la γενικὴ ἀρετή), che Crisippo poneva nella σοφία, è detta ἀγαϑότης (cosí anche p. 50 E 54 M.), ma presentata come emanazione della σοφία divina. Le definizioni delle quattro virtú sono uguali a quelle stoiche.

[Viene precisato che la φρόνησις riguarda ciò che si deve fare, l'ἀνδρεία le cose che si han da sopportare, la σωφροσύνη le cose che si han da scegliere, la giustizia le cose che si han da distribuire. La φρόνησις è considerata come ἡ δοκιμωτάτη ἀρετή, e paragonata all'oro. Essa ha sede nella parte superiore dell'uomo, cioè nel λογικόν; e perciò è la prima delle virtú. La ἀνδρεία, risiedente nel ϑυμικόν, che è la parte piú importante dell'uomo dopo la ragione, è la seconda nell'ordine; la σωφροσύνη, che risiede nell'ἐπιϑυμητικόν, parte inferiore dell'anima, ha il terzo posto. La quarta virtú, la δικαιοσύνη, ha luogo quando le tre parti dell'anima sono in armonia, e questa armonia consiste nel dominio della parte migliore sulle parti peggiori, cioè si costituisce allorquando nell'anima il ϑυμικόν e l'ἐπιϑυμητικόν son guidati a guisa di cavalli dal λογικόν. È superfluo notare che tutte queste concezioni dell'anima tripartita e delle singole facoltà dell'anima, e il paragone dell'anima stessa col cocchio a due cavalli guidato da un auriga, rispecchiano Platone. Si noti soltanto che Filone non ripete la distinzione platonica fra i caratteri diversi dei due cavalli. – *R. D. R.*]. Cosí troviamo anche in *De congr. qu. er. gr.* 435 D (530), la nota definizione stoica della sapienza.

[628] *De Abr.* 382 D (34). *Congr. qu. er. gr.* 437 D (532). *L. all.* 86 D (114).

[629] *L. all.* 86 E (115) sgg.

[630] *Somn.* 1109 C (600) sg. La maggior considerazione in cui è tenuta l'etica stoica a confronto di quella accademico-peripatetica, appare già dal fatto che la prima rispecchierebbe Isacco, il saggio perfetto, la seconda Giuseppe, figlio della sensuale Rachele, compagno di coppieri e fornai.

[631] *Post. Ca.* 251 M.: Rebecca, la virtú pura, sarebbe la madre della dottrina stoica: μόνον εἶναι τὸ καλὸν ἀγαϑόν.

come un male necessario[632]; non gli basta limitare i
suoi desideri e affetti, ma vuole eliminarli del tutto;
non si accontenta della metriopatia, ma pretende la
completa apatia[633]; anche nel soddisfare i bisogni naturali
si limita a una semplicità degna dei Cinici[634]; e
raggiunge cosí quella superiorità su tutte le cose esteriori
che Filone non si stanca di elogiare nel suo sapiente,
come gli stoici nel loro, affermando che non solo è del
tutto libero ed è il solo ad esserlo[635], ma anche l'unico |
re[636]. Gli stoici avevano espresso questa libertà del 453
sapiente soprattutto definendolo cosmopolita. Filone li
segue anche qui, e anche per lui il cosmopolitismo ha un
duplice significato: il saggio sa, anzitutto, di non essere
confinato in alcuno stato particolare, e, in secondo
luogo, si sente membro di tutto il genere umano e parte
di tutto l'universo[637]. Tanto meno aveva motivo di ri-

---

[632] *L. all.* 1090 C (69) sg. Altri rinvii a p. 550 sg.

[633] Cfr. p. 551 n. 617.

[634] *Somn.* 583 D sg. 1114 D sgg. (639. 665); *V. cont.* 894 C sgg. 476 sg. M.; *L. all.* 87 B (115); *Qu. det. pot. ins.* 161 C 197 M. Nell'ultimo passo si afferma che i φιλάρετοι sono ἄδοξοι σχεδὸν ἅπαντες, εὐκαταφρόνητοι, ταπεινοί, τῶν ἀναγκαίων ἐνδεεῖς, ὑπηκόων, μᾶλλον δὲ καὶ δούλων ἀτιμότεροι, ῥυπῶντες, ὠχρὸν κατεσκελετευμένοι, λιμὸν ὑπ' ἀσιτίας ἐμβλέποντες, νοσερώτατοι, μελετῶντες ἀποθνήσκειν.

[635] Ciò particolarmente nell'opera *Quod omnis probus liber*, che pare sia derivata in gran parte da una fonte stoica, ad es. 867 E. 874 A (448. 454). L'ultimo passo si rivela stoico anche nella sua forma sillogistica, e, a p. 873 A, Filone stesso si richiama a Zenone. [Zenone è qui esaltato come modello di virtú (εἰ καί τις ἄλλος ὑπ' ἀρετῆς ἀχθείς); e si afferma senz'altro che il filosofo greco attinse il suo concetto della posizione inferiore dello stolto rispetto al savio (περὶ τοῦ μὴ εἶναι τοῖς φαύλοις ἰσηγορίαν πρὸς ἀστείους, § 53) da Mosè stesso, che narra come Isacco imponesse a Esaú di servire suo fratello: ἔοικε δὲ ὁ Ζήνων ἀρύσασθαι τὸν λόγον ὥσπερ ἀπὸ πηγῆς τῆς Ἰουδαίων νομοθεσίας. – *R. D. R.*].

[636] Framm. 657 M.; *Post. Ca.* 250 M. in alto. Per quanto sopra cfr. Parte III vol. I, p. 255^5 sg.

[637] Cfr. le sentenze veramente stoiche in *De Ios.* 530 E (46); *M. opif.* 1 B; *V. Mos.* 626 E 106 M.; *Qu. in Ex.* II 42 p. 499 A; *Qu. D. s. imm.* 318 B sg. 208 M. Nel primo di questi passi (cfr. *Migr.*

volgere la sua attenzione alla vita politica, quantunque non sentisse estranee le istituzioni nazionali e le speranze del suo popolo [638]; la vita politica, come vedremo ancora in séguito, gli sembra, sotto l'influsso di Platone e degli stoici, una necessità alla quale il saggio non deve sottrarsi, ma nella quale non deve neanche perdersi; quando ha occasione di trattare questo argomento, dichiara che il miglior regime è la democrazia, cioè quello che meglio corrispondeva alle esigenze stoiche di libertà e ai princípi essenici dell'uguaglianza di tutti gli uomini [639]. Ben piú importanti sono per lui gli obblighi morali
454 generali: quando riduce tutti i singoli precetti | a due principali, la devozione verso Dio e l'amore e la giustizia verso gli uomini [640], vien fatto di pensare alla duplice relazione della giustizia con gli dèi e con gli uomini, come l'abbiamo vista negli stoici [641].

Abr. 408 A 456 M.) Filone adotta la definizione del νόμος di cui si è parlato nella Parte III vol. I, p. 227^5 n. 1; cfr. anche *ibid.* 306^5 sg. Questo carattere cosmopolita della sua morale si manifesta anche quando F. discorre della schiavitú: non la condanna, come fanno gli Esseni, ma chiede che sia considerata come una sorte esteriore che non deve pregiudicare il rispetto per la comune natura umana negli schiavi; *De spec. leg.* 798 D (322). [Mosè, leggiamo in *De op. mundi* I § 3, premise alle sue leggi il racconto della creazione del mondo, per mostrare la consonanza di *kósmos* e *nómos*, e il carattere di « cosmopolita » che è proprio dell'uomo osservante la legge, giacché la legge emana dalla natura stessa che governa tutto l'universo ὡς καὶ τοῦ κόσμου τῷ νόμῳ συνᾴδοντος, καὶ τοῦ νομίμου ἀνδρὸς εὐθὺς ὄντος κοσμοπολίτου, πρὸς τὸ βούλημα τῆς φύσεως τὰς πράξεις ἀπευθύνοντος καθ' ἣν καὶ ὁ σύμπας κόσμος διοικεῖται. Il concetto, come nota il Leisegang, è tipicamente stoico (cfr. Crisippo in *Fr. Stoic. Vet.* III 333 sgg. v. Arnim). – *R. D. R.*].

[638] Dato che ciò non è connesso con l'indirizzo filosofico di Fil., si v. per maggiori particolari Gfrörer, Dähne e Siegfried. [Sulla politica di F. cfr. anche Goodenough, *The Politics of Philo Judaeus*, New Haven 1938].

[639] *Qu. D. s. imm. l. cit. De poenit.* 717 B (406): l'oclocrazia è la peggiore, la democrazia la migliore delle costituzioni.

[640] *De septen.* 1178 D 282 M., cfr. *Decal.* 751 B (188) sg.

[641] Parte III vol. I, p. 294^5 sg.

Fondamento teologico dell'etica. – Ciò nonostante, lo stoicismo costituisce solamente il lato esteriore dell'etica filoniana. Le manca il nucleo intimo del pensiero stoico; l'assoluta fiducia dell'uomo nella sua forza morale è fiaccata dal sentimento della peccaminosità generale. L'uomo deve liberarsi dagli influssi della sensualità, ma essendo un essere sensibile non può farlo; che altro gli rimane se non rifugiarsi presso una potenza superiore e prenderne a prestito l'energia benefica che manca a lui stesso? Ogni virtú, insegna quindi Filone, proviene dalla sapienza divina[642]; a Dio solo spetta di istillare le virtú nell'anima, e sarebbe cecità egoista volerne attribuire il merito a noi stessi[643]. Solo l'energico intervento di Dio ci dà la possibilità di elevarci al di sopra dei sensi, e talvolta la grazia precorre persino il nostro desiderio fino al punto da scegliersi i suoi strumenti prima di ogni buona azione da essi compiuta, anzi fin da prima della loro nascita[644]; e solo colui riuscirà a perseverare nel bene, cui il logos divino concederà la sua protezione[645]. Stando cosí le cose, il nostro compito non potrà naturalmente consistere solamente nel seguire la ragione umana nella vita e nelle azioni, ma occorrerà soprattutto che l'uomo si metta in rapporto con Dio e derivi da questo rapporto i motivi delle sue azioni: la vera moralità è, conforme alla definizione platonica, imitazione di Dio[646]; |

---

[642] *L. all.* 52 B; v. *supra*, nota 627.

[643] *L. all.* 48 E. 55 D. 101 E (53. 60. 131). Di piú in GFRÖRER I, 401 sg. 421 sg.

[644] *L. all.* 75 A sgg. 100 D sg. (102. 130); *Plant. N.* 217 B 333 M.; *De Abr.* 361 C sg. 13 M.; DÄHNE, I 381.

[645] *L. all.* 56 E 61 M.

[646] *M. opif.* 33 C (35). *Decal.* 754 E (193). *De carit.* 404 M. *Migr. Abr.* 408 B. 415 A (456. 463).

[L'anima deve diventare dimora e tempio di Dio, ciò che equivale ad acquistar potenza e intelligenza e ragionevolezza: σπούδαζε ..., ὦ ψυχή, ϑεοῦ οἶκος γενέσϑαι, ἱερὸν ἅγιον, καὶ ἰσχυρὰ μὲν ἐξ ἀσϑενεστάτης, ἐκ δὲ ἀδυνάτου δυνατὴ καὶ συνετὴ ἐξ ἀφραινούσης, εὐλογιστοτάτη δὲ ἐκ παραπαιούσης (*De somn.* I 149). Si associano

455 chi segue soltanto la propria convinzione del bene e del dovere – sia pure questa convinzione giustissima e purissima – non possiede ancora la giusta virtú, la quale è invece soltanto in colui che fa ogni cosa riferendosi a Dio[647]. Se dunque Filone vuol appoggiare la virtú, come i filosofi greci, sulla sapienza o sul sapere[648], questa sapienza è però diversa dalla loro: secondo la sua opinione, la vera scienza ha un unico oggetto, la divinità[649], e il vero fondamento della sapienza, anzi la sapienza stessa, è soltanto la fede[650]. E cosí la definizione negativa della virtú, per cui questa dovrebbe consistere nel distacco dalla sensualità, si completa in senso positivo, ma questo lato positivo non risiede nella natura umana e nell'attività umana in sé, bensí nella sua relazione con la divinità.

L'attività pratica. – Formulato in questo modo il compito morale, c'era da aspettarsi che Filone attribuisse soltanto un valore secondario all'attività rivolta alle cose esteriori, persino nel caso che fosse congiunta alle migliori intenzioni. E se già i filosofi greci posponevano di solito la vita pratica a quella teoretica, tanto piú lo doveva fare il nostro alessandrino, data la sua avversione alla sensualità. Egli ammette bensí che la virtú, arte generale del vivere, debba essere non solo teorica ma anche pratica[651], ma questa prassi in quanto è diretta all'ordine esteriore della vita umana, in quanto è equiparata, secondo l'antica maniera greca, a quella politica,

---

qui la solennità biblica e un colore stoico che fa venire in mente Epitteto. – *R. D. R.*].

[647] *L. all.* 84 B sg. 112 M.

[648] *De nobilit.* 908 B 442 M.; *De fortit.* 737 C (377); *Congr. qu. er. gr.* 444 D (539) e altrove.

[649] *De plantat. N.* 223 B 339 M. Cfr. *De nobilit. l. cit.*

[650] *De Abr.* 387 A sg. 39 M.; *L. all.* 103 C (132) e altrove.

[651] *L. all.* 50 D 54 M.; *Qu. in Ex.* II 31.

è contraria alle sue intime inclinazioni. Egli deve bensí riconoscere che non si può combattere con successo il male se non lo si aggredisce sul suo terreno, | se non ci 456
si immischia negli affari e nei rapporti della vita: onore, possesso, godimento. Ammette, anche, che queste azioni sono una necessaria scuola preparatoria per l'attività conoscitiva, e biasima per tutt'e due i riguardi l'animo egoista di coloro che rifiutano di lavorare in favore della società umana e, ritirandosi troppo presto dagli affari, aspirano alla gloria di spregiatori del mondo, prima ancora di essersi fatti valere nella lotta col mondo stesso[652]. Ma se già in questa giustificazione della vita politica il suo valore subordinato appare nella sua definizione di esercizio preparatorio alla vita contemplativa, altrove Filone ne dà dei giudizi ancora piú sfavorevoli. Egli si lamenta amaramente di essere stato costretto a scendere dalla sfera celeste delle sue contemplazioni all'irrequietezza e alle fatiche degli affari terreni[653]; dice che soltanto uno spirito meschino non riuscirà a staccarsene completamente, e che il sapiente si dedica esclusivamente alla contemplazione divina, mentre il malvagio ama l'inquietudine della vita politica e il progrediente viene a trovarsi tra l'uno e l'altro[654]. Con ciò s'accorda perfettamente il fatto che quella stessa persona che Filone sembra porre molto in alto in un'opera essoterica[655],

---

[652] Si cfr. oltre al passo principale, *De prof.* 453 E (549) sgg., anche la vita di Giuseppe, in cui questi è presentato come un modello di uomo politico.

[Si presta a un confronto, a questo proposito, anche la polemica di Plutarco contro il precetto epicureo λάθε βιώσας. Ma la posizione dei due pensatori è differente, giacché Filone vede nella vita politica solo una necessità che il savio talora deve accettare, mentre Plutarco esalta in sé e per sé la politica stessa. – *R. D. R.*].

[653] *De spec. leg.* 776 A sg. 300 M., dove accusa l'ἀργαλεώτατον κακῶν, il μισόκαλος φθόνος, di averlo trascinato in un μέγα πέλαγος τῶν ἐν πολιτείᾳ φροντίδων.

[654] *Qu. in Gen.* IV 47.

[655] Pare infatti che i brani di storia israelita, come quelli di Giuseppe, siano indirizzati a lettori non ebrei.

cioè il politico Giuseppe, è presentato altrove in una luce molto cattiva, poiché è indicato come un esempio di carattere debole, pieno di sé, incerto fra l'esteriorità e la spiritualità [656]. Filone ammette la vita politica
457 come una necessità, ma per conto suo | dà senz'altro la preferenza alla vita contemplativa [657].

L'attività teoretica, le scienze enciclopediche. – D'altra parte Filone attribuisce un valore al sapere solo in quanto è in relazione con la vita morale e religiosa dell'uomo. Non solo le scienze enciclopediche (matematica, grammatica ecc.), ma anche molte ricerche filosofiche sono per lui d'importanza secondaria. Le scienze enciclopediche sono soltanto una preparazione alla sapienza, ma non sono la sapienza: sono soltanto il latte di cui si nutrono i bambini, soltanto le arti dei Caldei, soltanto le ancelle della vera scienza; la virtú perfetta è Sara, il sapere enciclopedico è Agar; e se anche bisogna esercitarsi prima in questo, se anche l'amico della sapienza deve abbracciare Agar prima di poter generare figli con Sara, se deve, come Abramo (Abram), studiare meteorologia caldea prima di procedere, come Abramo (Abraham), alla teologia, nondimeno, appena l'ancella vuol sostituirsi alla padrona, bisogna scacciarla, e quando le scienze preparatorie pretendono di essere le ultime e supreme, diventano assurde e dannose [658]. Ma non si può dir meglio neanche

---

[656] *De somn.* 1110 A. 1113 E sg. 1118 D (660. 665. 669). *Qu. det. pot. ins.* 156 B. 158 C sg. (192. 194) e altrove; *supra* p. 490 sg.
[Cfr. anche *Leg. Alleg.* III 179, dove si interpreta la preghiera di Giacobbe in *Gen.* XLVIII 15, 16 come equivalente a un rimprovero per «il politico Giuseppe», che aveva offerto al padre di nutrirlo. – *R. D. R.*].

[657] Cfr. anche *Migr. Abr.* 395 B 443 M.: ϑεωρητικοῦ τίς ἀμείνων βίος ἢ μᾶλλον οἰκειούμενος λογικῷ;

[658] Filone ritorna spesso su questo argomento; per non dire d'altro, cfr. nell'opera *De congressu quaerendae eruditionis gratia*, di cui è l'argomento principale, p. 426 A sg. 434 C sg. 444 B sgg.

della filosofia, quando non ponga la sua mèta nella conoscenza di Dio e nell'autocoscienza morale. È ben vero che la filosofia è il massimo dono di Dio[659], e soltanto in lei il sapere giunge | alla perfezione: le altre scienze si 458
occupano soltanto di singole parti del mondo, la filosofia indaga l'essenza delle cose in sé; tutta la realtà ne è l'argomento[660]; ma il suo vero scopo è pur sempre l'uomo e la sua salvezza spirituale: il filosofo è un medico che cura le malattie della vita umana ed è chiamato a portare la guarigione nell'intimo dell'uomo[661]. Ciò avviene però soltanto se si agisce sullo spirito. Per

---

(521 sg. 530. 539 sgg. M.); *Cherub.* 108 D sg. 125 C (139. 157); *Sacrif. Ab.* 136 A 170 M.; *De agricult.* 190 A (303); *De ebriet.* 244 E 362 M.; *Post. Ca.* 250 M.; *Mut. nom.* 1054 D sg. 588 M.; *Qu. in Gen.* III 19 sgg. Da questo punto di vista Fil. divide, *Gigant.* 292 A 271 M., tutti gli uomini in tre classi: uomini terreni, che vivono per la sensualità, celesti, per la conoscenza del mondo esteriore (astronomia, fisica e sim.), e divini, solo per il mondo extrasensibile. – L'interpretazione di Agar come le scienze encicliche rammenta le parole di Aristone, riportate in Parte III vol. I, p. 56^5 n. 9.

[659] *M. opif.* 11 C 12 M.

[Si noti ad ogni modo che in questo luogo stesso Filone ritrova l'origine della filosofia nella visione sensibile che l'uomo primitivo ebbe del cielo stellato. Osservando i movimenti degli astri, egli venne a domandarsi quale fosse l'essenza degli astri stessi e quali fossero i principî regolatori dell'universo: [ἡ ὅρασις] ... ἐστιωμένη θεαμάτων ἐπαλλήλων, ἐξ ἑτέρων γὰρ ἦν ἕτερα, πολλὴν ἀπληστίαν εἶχε τοῦ θεωρεῖν· εἶθ' οἷα φιλεῖ, προσπεριεργάζετο, τίς ἡ τῶν ὁρατῶν δὴ τούτων οὐσία, καὶ εἰ ἀγένητοι πεφύκασιν ἢ γενέσεως ἔλαβον ἀρχήν, καὶ τίς ὁ τρόπος τῆς κινήσεως, καὶ τίνες αἱ αἰτίαι, δἰ' ὧν ἕκαστα οἰκονομεῖται... Si ha qui un riflesso di Platone (*Tim.* 47 AB) il quale afferma che «Dio ci concesse la vista perché noi potessimo osservare le orbite della ragione che trovansi nel cielo, e fare uso di esse per le rivoluzioni del pensiero che trovansi nelle nostre anime». – *R. D. R.*].

[660] *Congr. qu. er. gr.* 445 A 540 M.

[661] *Op. cit.* 431 D 526 M.; *De provid.* II 23 (in greco in EUS. *Pr. ev.* VIII 14, 14): *Sacrif. Ab.* 151 B (187); cfr. Parte II vol. II, p. 333^5, e le altre indicazioni a p. 163 n. 298. [In questa concezione del filosofo come medico dell'anima, Filone concorda con la filosofia ellenistico-romana in generale, e particolarmente con gli Stoici e con Plutarco. – *R. D. R.*].

quanto, dunque, la logica e la fisica abbiano un loro valore, la filosofia raggiunge il suo ultimo fine soltanto nell'etica: la logica è, in conformità a una vecchia comparazione stoica, la siepe, la filosofia della natura è la piantagione, ma soltanto l'etica contiene i frutti, poiché se non conducesse alla virtú, la scienza sarebbe inutile [662]. Filone elogia quindi gli Esseni, perché lasciano la logica, di cui si può fare a meno, ai grammatici pedanti, e la fisica, in quanto non coincide con la teologia, ai filosofi chiacchieroni, per darsi tutti all'etica [663]; e in questo senso egli stesso scende non di rado in campo contro gli sterili cavilli dei sofisti, i quali, tenendosi attaccati al mondo dei fenomeni, cercano, anziché la vera sapienza moralmente fruttifera, soltanto la saccenteria [664]. A che servono, esclama, gli studi riguardanti la grandezza del sole e l'orbita degli astri? Perché volete voi, abitatori della terra, sorvolare le nubi e scrutare l'imperscrutabile? Limitatevi piuttosto a voi stessi, imparate prima di tutto a conoscere socraticamente voi stessi, soltanto
459 cosí sarete partecipi d'una sapienza | reale [665]. Fin qui Filone persegue soltanto quell'indirizzo pratico unilaterale che abbiamo incontrato tante volte nella filosofia popolare dei suoi tempi e di quelli posteriori.

La vita religiosa. – Ma appena sviluppa ulteriormente la sua opinione, le vie si separano. Mèta della filosofia è la salvezza morale dell'uomo, il suo primo compito la conoscenza di se stessi. Ma questo porta al di là dei propri limiti. Quanto piú penetriamo nell'intimo di noi stessi, tanto piú diffideremo di noi, tanto piú chiaramente conosceremo la nostra nullità [666]; comprenderemo che Dio solo è saggio, mentre lo spirito umano è troppo debole perché possa afferrare la natura delle cose; ci ricorderemo quante volte i nostri sensi ci ingannano, come sentimenti e giudizi mutano col mutare delle persone e delle circostanze, quanto sono relative le nostre idee, quanto disuguali e dipendenti dalle circostanze persino i concetti morali degli uomini, quanto poco conosciamo l'essenza delle nostre anime, quanto persino i filosofi sono in disaccordo intorno ai piú importanti problemi, e rinunceremo ad ogni pretesa di una nostra scienza propria [667]. Soltanto cosí possiamo sperare di raggiungere la verità: per Filone, come per altri, il misticismo ha per premessa la scepsi. Chi vuol conoscere Dio deve abbandonare se stesso, deve distogliere i suoi sentimenti da tutte le cose periture, deve diventare Dio.

---

[662] *Mut. nom.* 1055 E 589 M.; *De agric.* 189 B sg. (302); cfr. Parte III vol. I, p. 64^5. La necessità della retorica e della dialettica è motivata solo col bisogno di difesa contro i sofisti, anche in *Migr. Abr.* C sg. (447); *Qu. det. pot. i.* 161 B sgg. (197) sg.

[663] Cfr. p. 384 n. 176.

[664] *Qu. rer. d. h.* 515 B 508 M.; *Congr. qu. er. gr.* 431 D 562 M.; *De agric.* 206 E (320) sg.

[665] *De somn.* 573 C (628) sgg. Cfr. p. 567 D (622) sgg.; *Mut. nom.* 1055 C (589); *Migr. Abr.* 416 D (465) sg.

---

[666] *De somn.* 574 D 629 M.

[667] *L. all.* 57 B (62); *Conf. lingu.* 338 C (424); *Migr. Abr.* 408 D 457 M.; framm. 654 M., ma in particolare *De ebriet.* 264 D - 270 B (382-388), dove si discute dell'incertezza di tutto il sapere facendo largo uso di quegli argomenti scettici che la Nuova Accademia aveva formulato, ed Enesidemo (v. Parte III vol. III, p. 9^5 n. 7) ripetuti in modo estremamente simile a Filone. Cfr. su ciò *ibid.*, p. 81^5 sg.

[Cfr. anche *De Plantat. Noe* 228 A, dove è espresso il concetto che la scienza umana è come un pozzo di cui non si arriva a trovare il fondo (Filone ha in mente il democritèo ἐν βυϑῷ ἡ ἀλήϑεια), e *Quis rerum divin. heres* 515 « fuggendosene via la verità, la difficoltà di trovarla e cercarla genera le dispute» (trad. Mondolfo). Infine Filone arriva a trovar giustificata l'ἐποχή degli scettici (*De ebriet.* 269). Per altro, è da osservare non solo che questo scetticismo filoniano non è che un preludio all'affermazione del misticismo, alla sua esigenza di una visione estatica di Dio, ma altresí che esso non è poi affatto esteso sino a negare il valore del pensiero discorsivo, della διάνοια: infatti, il filosofo esalta pur vivamente le capacità conoscitive dell'umano intelletto: ἐξαίρετον [ὁ ἄνϑρωπος] γέρας ἔλαχε διάνοιαν, ᾗ τὰς ἁπάντων φύσεις σωμάτων τε ὁμοῦ καὶ πραγμάτων εἴωϑε καταλαμβάνειν (*Quod deus sit immutab.* 45, p. 66 Wendl.). – *R. D. R.*].

Ma anche viceversa: chi rinuncia a se stesso, conosce l'Essere infinito[668]. Da sé nessun essere creato può sa-
460 pere alcunché di lui, | e perché lo si possa vedere, egli stesso ci si deve manifestare[669]. Con queste affermazioni, che sono profondamente radicate nel pensiero di Filone, la sua teosofia si stacca decisamente dalla scienza, pura e soddisfatta di sé, dell'antica Grecia, benché anche l'atteggiamento di Filone trovi qualche riscontro nella filosofia greca contemporanea; secondo questa concezione, la sapienza e la virtú non sono un semplice autoritratto della ragione umana, ma essenzialmente un passo al di là della ragione, una dedizione della volontà e del pensiero umano all'ente sopra- ed extramondano, alla divinità.

Virtú ascetica, acquisita, naturale. – Anche questa perfezione religiosa ha però varie forme e vari gradi. Come già gli antichi filosofi avevano osservato che la virtú poteva provenire o dalla disposizione naturale o dall'esercizio morale o dall'insegnamento, cosí anche Filone ne distingue tre forme, a seconda che vada unita all'ascesi o all'insegnamento o alla natura[670]. Certo, questi tre elementi formano un insieme, ma può darsi

---

[668] *Somn.* 574 D 629 M.; framm. *l. cit.*

[Cfr. anche *Leg. All.* III 29: δυοῖν... ὄντων τοῦ τε τῶν ὅλων νοῦ, ὅς ἐστι ϑεός, καὶ τοῦ ἰδίου, ὁ μὲν φεύγων ἀπὸ τοῦ καϑ' ἑαυτῶν καταφεύγει ἐπὶ τὸν συμπάντων· ὁ γὰρ νοῦν τὸν ἴδιον ἀπολείπων ὁμολογεῖται μηδὲν εἶναι τὰ κατὰ τὸν ἀνϑρώπινον νοῦν, ἅπαντα δὲ προσάπτει ϑεῷ κ. τ. λ. – *R. D. R.*].

[669] *Post. Ca.* 229 M.; *De Abr.* 361 C 13 M.; *L. all.* 47 B 51 M.

[670] *De Abr.* 357 B sg. 9 M.; *De somn.* 590 B. 646 M. e altrove. Filone mette questa distinzione in rapporto con la storia dell'A. Test. in quanto Abramo è per lui il tipo della virtú acquisita, Isacco della virtú innata, Giacobbe della virtú acquisita coll'esercizio (ascetica). Di questa tipologia tratta esaurientemente SIEGFRIED, *Philo*, pp. 257-272; altre simili, come sono indicate a p. 489 n. 384, hanno meno importanza per l'etica filoniana.

che in un uomo prevalga l'uno, in un altro l'altro[671]. E in quanto ciò avviene, le tre forme non sono tutte di egual valore. Piú in basso di tutte è naturalmente la virtú ascetica. Essa deve lottare per raggiungere a fatica ciò che altri senza sforzo alcuno hanno in dono da Dio[672]; mentre chi si migliora mediante l'istruzione rimane immutato nel bene, l'asceta subisce talvolta incertezze e ricadute[673], e perciò non è ancora annoverato tra i perfetti, ma soltanto fra i | progredienti[674]. Piú in 461
alto è colui la cui virtú si fonda sull'istruzione; ma tutti e due sono superati dall'autodidatta, perché questi non ha bisogno di perfezionarsi come quelli, ma è perfetto per sua natura, la sua sapienza è, come ogni perfezione della natura umana, un dono diretto di Dio[675], egli ha ricevuto la consacrazione del genio religioso; e per questa ragione ottiene, massimo frutto della sapienza, quella serenità dell'animo, a cui, dato il tipo biblico di questo carattere, allude già il suo nome[676]. Da questo punto di vista Filone non poteva naturalmente dare alla raffigurazione pratica della virtú (anche se questa ha le caratteristiche particolari dell'ascesi alessandrina) lo stesso peso che alla vita interna dello spirito e alla pia contemplazione. Benché nella sua descrizione degli Esseni indichi come modelli i princípi di questa setta e li approvi per parte sua[677], in complesso questo lato

---

[671] *De Abr. l. cit.*

[672] *Mut. nom.* 1057 A (590) sg. *Post. Ca.* 230 M. in alto.

[673] *Mut. nom. l. cit.*

[674] *L. all.* 87 D sg. 115 M. *Qu. det. pot. i.* 167 C 204 M. *Migr. Abr.* 395 A (443).

[675] *Post. Ca. l. cit. Mut. nom.* 1058 B sg. 1084 C sg. (591. 617). Cfr. *De somn.* 1109 E 660 M.

[676] *Plant. N.* 238 B (354). *De praem. et poen.* 915 A 413 M.

[677] Cosí nella raccomandazione della solitudine (*De Abr.* 362 C 14 M. *Decal.* 744 A 180 M.), nel divieto del giuramento (*Decal.* 756 C 194 M. Cfr. *Leg. all.* 99 D 128 M.), che non è proprio un divieto assoluto, ma piuttosto un consiglio, con le stesse motivazioni, però, che ne danno gli Esseni, e nelle sue opinioni circa il matri-

passa chiaramente al secondo posto[678], e ciò che aveva
462 detto | dell'attività politica, lo ripete anche a proposito di quella etica, o, come lui la chiama, della virtú ascetica in genere: essa apparterrebbe soltanto alle anime imperfette e aspiranti alla perfezione, mentre l'uomo perfetto ha invece il diritto di non lavorare piú e di conservare e propagare i princípi dei quali è giunto in possesso col lavoro e con l'esercizio, poiché l'ascesi si addice ai minorenni, la sapienza ai maturi[679].

La visione di Dio. – Ora, come è fatta questa sapienza e fino a qual punto ci può condurre? Abbiamo già udito la dichiarazione di Filone che Dio non può essere conosciuto da nessun essere creato, ma si manifesta soltanto per tramite delle forze divine. Per conseguenza

---

monio; benché infatti non arrivi a condannarlo, considera però che si addica solo alla vita mondana di chi non è saggio; si cfr. *Qu. det. pot.* 174 A (211) con *Gigant.* 228 A (266); *Vit. cont.* 899 D 482 M.; EUS. *Pr. ev.* VIII 11, 9. Con gli Esseni Filone si trova in genere d'accordo nei princípi riguardanti i godimenti dei sensi e il soddisfacimento dei bisogni del corpo, come apparirà da un confronto dei passi cit. a p. 555 n. 634 con quanto è riferito a p. 371 sgg. su di essi.

[678] La situazione sarebbe diversa se fosse fondata l'obiezione di DÄHNE (I 401) che Filone «propenda non di rado verso gli eccessi e gli orrori dei tormentatori di se stessi»; ma gli argomenti addotti a favore di questa tesi o non vanno oltre la già menzionata esigenza di sobrietà cinica, oppure (come le affermazioni sul sacrificio di Isacco in *De Abr.* 373 D sgg. 25 M.) non hanno niente a che vedere con ciò.

[679] *Qu. det. pot. l. cit.*; *Migr. Abr. l. cit.*

[In *De Somn.* I 149 è detto che la vita degli ἀσκηταί è paragonabile a una scala: ora salgono in alto, ora discendono in basso, ora navigano felicemente, ora malamente. La loro vita è ἑτερήμερος, cioè alterna la veglia al sonno. Si può dire che i σοφοί abitino sempre nella regione celeste, che i cattivi stiano nei recessi dell'Ade, essendo sin dalla nascita in una condizione paragonabile alla morte; laddove gli ἀσκηταί che sono μεθόριοι τῶν ἄκρων, vanno su e giú, ora tratti in alto dalla Sorte migliore, ora trascinati in senso contrario dalla Sorte peggiore, finché Iddio, arbitro di questa lotta, non dia loro il premio inserendoli definitivamente nell'ordine del Bene. – *R. D. R.*].

ci si aspetterebbe che la considerazione teoretica dell'azione di Dio sul mondo sia per il nostro filosofo la cosa piú alta. In effetti, egli non vuol negare il valore della scienza. A questo proposito basterà ricordare ciò che ha detto circa la necessità della filosofia e il fondamento scientifico della virtú. Persino ai sensi, altre volte tanto disprezzati, si concede che siano gli aiuti indispensabili della ragione e le porgano nutrimento[680]. Ciò nonostante, Filone non può accontentarsi della conoscenza indiretta offerta dalla scienza. Infatti a Dio solo compete la piena realtà, lui solo sarebbe il degno oggetto delle nostre aspirazioni; | ma non si può conoscere 463
puramente e compiutamente la divinità in nessuna delle sue manifestazioni. Come non dovremmo, dunque, fare il tentativo di comprenderla nella sua immediatezza, libera da tutto ciò che si interpone tra noi e lei? Quanto piú Filone innalza l'ente divino al di sopra del mondo e del pensiero umano, quanto piú ha reso impossibile a se stesso, in realtà, ogni contatto con lui, tanto piú doveva sforzarsi di ottenere proprio questo scopo impossibile; infatti la trascendenza del suo concetto di Dio non proviene dal desiderio di rompere ogni relazione tra l'uomo e la divinità, bensí dal desiderio opposto, di comprendere la divinità, che l'uomo non sapeva trovare in se stesso e nel mondo, al di là di tutte le cose periture. Per quanto sia dunque palese la contraddizione di Filone che nello stesso momento nega e pretende un'immediata conoscenza di Dio, questa contraddizione gli è inevitabile, perché fondata sull'intima essenza del suo

---

[680] *L. all.* 71 B sgg. 1088 C sgg. (67. 98). *Plant. N.* 232 E 349 M. Specialmente a proposito del senso della vista, Fil. ne riconosce pienamente l'importanza per la vita spirituale: *De Abr.* 372 B (23) sgg., dove, tra l'altro, 373 A: ἐξ οὗ δῆλόν ἐστιν, ὅτι σοφία καὶ φιλοσοφία τὴν ἀρχὴν ἀπ' οὐδενὸς ἔλαβεν ἑτέρου τῶν ἐν ἡμῖν, ἢ τῆς ἡγεμονίδος τῶν αἰσθήσεων ὁράσεως. *M. opif.* 11 B (12); *De spec. leg.* 806 B (330); framm. 665 M.

pensiero, ed è in sé l'espressione piú significativa di quel particolare stato di coscienza donde è sorto tutto questo indirizzo. Filone chiede dunque che non ci si fermi alla conoscenza delle forze divine, ma si proceda fino alla visione di Dio stesso; non solo afferma che l'aspirazione a questa visione è la via per giungere alla perfetta beatitudine[681], ma dichiara anche che il raggiungimento di questa meta è possibile: egli conosce un grado dell'elevazione al divino, dove lo spirito sorpassa non solo il mondo sensibile, ma tutti gli esseri derivati, e persino le idee e il logos; dove, illuminato dalla luce non affievolita della divinità, lo spirito la contempla nella sua pura unità, e accoglie in sé non soltanto un messaggero di Dio, ma Dio stesso, e da figlio del logos diventa figlio di Dio e va di pari passo col logos che fin qui era la sua guida[682]. Dopo quanto si è detto, non occorrerà ripetere che ciò non è possibile senza un'illuminazione
464 superiore; | ma in base a tutte le premesse del sistema filoniano si può anche aspettarsi che lo stato di questa superiore illuminazione non possa essere che uno stato di estasi. L'autocoscienza limitata non può comprendere Dio, ogni suo residuo turberebbe la purezza della visione; per accogliere Dio in sé, l'uomo deve abbandonarsi passivamente all'azione divina, e mediante la completa rinuncia a se stesso acquistarsi la facoltà di diventare Dio[683]. Filone ha espresso molto chiaramente questa idea tanto lontana dal modo di pensare dei greci. Se tu vuoi essere partecipe del divino, dice, devi non solo abbandonare il corpo, la perfezione sensibile e il lin-

---

[681] *Vit. cont.* 891 B (473); cfr. *Conf. lingu.* 334 A 419 M. [Cfr. anche fragm. II 669 Mangey: πέρας εὐδαιμονίας τὸ ἀκλινῶς καὶ ἀρρεπῶς ἐν μόνῳ ϑεῷ στῆναι. – *R. D. R.*].

[682] *M. opif.* 15 C 16 M. *L. all.* 79 D. 93 C. (107. 122); *De somn.* 587 D 643 M.; *De Abr.* 367 C sg. 19 M.; *Migr. Abr.* 415 A sg. (463); *Conf. lingu.* 341 A sg. 426 M.

[683] Si cfr. framm. p. 654 M. VI 210 R.

guaggio, ma devi uscire anche da te stesso, nell'esalta-
zione profetica, in una specie di follia coribantica, devi
sentirti come un bambino infante e incosciente [684].
Perché l'uomo sia preso dalla divina follia dell'esaltazione
profetica, bisogna che in lui tramonti il sole della co-
scienza (νοῦς), e la luce umana scompaia entro quella
divina. L'estasi è dunque la forma essenziale della pro-
fezia; questa profezia però non è riservata a singoli
casi di eccezione, ma ogni uomo saggio e virtuoso è un
profeta [685], e non dice nulla di suo, ma mentre il suo pen-
siero e la sua coscienza si ritirano, abita in lui lo spirito
divino e lo muove come le corde di uno strumento musi-
cale [686]. Su questa incoscienza della profezia si fonda
anche la recettività dei dormienti per i | sogni profetici [687]. 465
Era naturale però che questa altezza di contemplazione
non fosse affare di chiunque; la sapienza che cercava di
raggiungerla doveva apparire perciò come alcunché di
misterioso, come un mistero inaccessibile al volgo, da
sottrarsi quindi agli sguardi profani, e come un tesoro
di cui fosse lecito rendere partecipi soltanto gli iniziati [688].

---

[684] *Qu. rer. d. h.* 490 D (482) sg. Cfr. *L. all.* 69 A. C 96 M., *Migr. Abr.* 417 C sg. 466 M.

[685] *Qu. rer. d. h.* 517 C (510); cfr. p. 492 n. 393, dove si è parlato anche della fede di Fil. nella propria ispirazione.

[686] *Op. cit.* 515 E (508) sgg., in particolare p. 517 B sg. 518 A sg. *De spec. leg.* III, 343 M. *M. opif.* 15 C (16). *De somn.* 1140 A 689 M.

[687] *Migr. Abr.* 417 D (466). *De somn.* 1108 A (659).

[688] *De Cherub.* 116 A 147 M. *Gigant.* 291 C 270 M. *L. all.* 79 D (107). *De Abr.* 367 C (19). L'elevazione oltre il mondo dei sensi è paragonata all'iniziazione ai misteri, i suoi gradi con la differenza tra la grande e la piccola iniziazione; coloro ai quali è riuscita si chiamano mistici, Mosè, perché la insegna, il gerofante. (Analogamente *De prof.* 476 C 573 M.: οἱ ἀλληγορίας ἀμύητοι). Il modello classico di questa caratterizzazione è Plat. *Symp.* 209 E (*ibid.* 215 E si trova anche il κορυβαντιᾶν, al quale Fil. paragona lo stato di entusiasmo). Non si può certo dedurre da queste espressioni la tradizione di una vera e propria dottrina segreta nella scuola alessandrina. [In *De ebr.* 261-262 ricorrono, per denotare lo stato di

I fatti di cui qui si tratta non si possono descrivere a parole, ma sono argomento di esperienza individuale e, naturalmente, se ne può parlare soltanto con coloro che hanno fatto la medesima esperienza.

Conclusione. – Questa teoria della visione di Dio costituisce l'apice del sistema filoniano. Quella comunione con Dio, a cui tendeva tutto il sistema, vi è raggiunta con tutta la perfezione umanamente possibile: il moto dello spirito indagatore si è placato, la filosofia che doveva condurre a Dio è giunta alla sua conclusione. E appunto perciò troviamo che nessun altro pensiero ci permette di guardare tanto a fondo nell'origine interna di questo sistema e di scoprirne il primo movente: esso non potrà essere altro che l'aspirazione a quella immediata unione coll'infinito che trova la sua soddisfazione nell'elevazione estatica alla divinità. Questa aspirazione implica da un lato quel sentimento della nullità di tutte le cose finite, dell'indigenza umana, della debo-
466 lezza delle nostre energie spirituali e morali, | che Filone stesso addita come il risultato finale di ogni osservazione di se stessi, e di cui è permeata profondamente tutta la sua dottrina; d'altra parte essa si fonda sulla persuasione che quei bisogni, al cui soddisfacimento non sono sufficienti le proprie forze e il mondo finito, siano appagati semplicemente dal potere soprannaturale. Dalla prima di queste premesse derivava la tendenza ad acuire il piú possibile l'antitesi tra il finito e la divinità, e ad eliminare dall'idea di Dio tutte le determinazioni finite e umane, a porre ogni realtà e perfezione esclusivamente

---

estasi, immagini eminentemente platoniche: « L'anima che sia stata riempita dalla Grazia subito si empie di gioia, e ride ed esulta: è in furore bacchico sí da sembrar a molti dei non iniziati ebbra e impazzata e fuor di sé... Ama infatti, nei rapiti da Dio, non solo l'anima eccitarsi e quasi entrar in furore, ma anche il corpo arrossire e infiammarsi... » (trad. Mondolfo). – *R. D. R.*].

in Dio, a riconoscere anche nell'uomo soltanto i diritti della parte spirituale del suo essere, considerando invece la sensualità come un'aggiunta eterogenea, come l'assoluto opposto dello spirito, come la fonte di ogni male. La seconda, viceversa, doveva portare a cercare una mediazione fra il finito e l'infinito, ad estendere l'attività divina a tutte le cose senza eccezione alcuna, a introdurre le forze divine nel mondo, col quale l'ente divino stesso non doveva venire a contatto, a spianare agli uomini una via per giungere alla comunione con Dio, malgrado la sua assoluta inavvicinabilità. Queste due tendenze determinarono il rapporto in cui Filone prese possesso sia delle dottrine dei vari filosofi greci, sia delle concezioni dell'Antico Testamento. L'argomento stesso era tale da non ammettere la possibilità di una dottrina unitaria scevra di contraddizioni; tant'è vero che il sistema di Filone consiste, fondamentalmente, nella contraddizione di aspirare all'intima unione con un essere, il cui concetto la esclude per definizione. Queste contraddizioni non sono però fortuite, non sono semplicemente il prodotto di un eclettismo privo di princípi, ma risiedono nei presupposti della filosofia alessandrina e sono la logica evoluzione di una coscienza che, in disaccordo con se stessa e col mondo, fa tuttavia i massimi sforzi per ricomporre, nel pensiero di Dio, la propria unità. |

Ora, questo intimo dissidio era in origine del tutto estraneo al popolo greco e alla sua filosofia: per cui si potrebbe essere tentati di considerare Filone, e i pensatori ebrei a lui affini, soltanto come orientali che abbiano avuto rapporti esclusivamente esteriori con la filosofia greca. Ma già prima di Filone era entrata nella filosofia greca una simile corrente di pensiero e vi si era evoluta solo in minima parte per influenze esterne; si era anzi sviluppata in massima dalla storia stesso del pensiero greco ed era cresciuta via via nei secoli. Come abbiamo visto, la speculazione ebraica era fin da principio in 467 stretto contatto con questa speculazione greca, ed essa fu possibile solo in quanto accolse concetti e dottrine formulati primamente dai filosofi greci. Anche Filone ha attinto molte fra le parti piú importanti della sua dottrina dalla filosofia greca, soprattutto dallo stoicismo e dal platonismo. Benché, dunque, questa dottrina abbia per un certo lato le sue radici nell'Oriente, la dovremo tuttavia accettare anche come un momento essenziale nell'evoluzione della filosofia greca. Ma se dovesse essere rimasto ancora qualche dubbio a questo proposito, esso scomparirà quando ritroveremo nel neoplatonismo le piú importanti di quelle idee per cui Filone trascende i platonici e i pitagorici del suo tempo [689].

Nota finale su Filone

[Il giudizio dato su Filone da quei Greci che dissero Ἢ Πλάτων φιλωνίζει, ἢ Φίλων πλατωνίζει (Hieron. *De vir. illustr.*) appare abbastanza fondato non solo come espressione dell'influsso specifico che Platone ebbe su di lui, e che rende certe sue pagine assai simili nel senso e nell'eloquio a squarci di quel filosofo, ma anche come allusione generale alla profonda «ellenicità» di spirito e di cultura che contraddistingue il grande Ebreo. Come filosofo, si sa che egli non attinse solo a Platone, ma altresí, in modo assai notevole, alla Stoa, e anche ad Aristotele, ai Pitagorici e persino agli Scettici, di modo che qualcuno, impropriamente, lo chiamò «eclettico». Ad ogni modo, l'influenza del pensiero greco, che appare preminente non solo negli scritti giovanili (come lo stoicissimo *Quod omnis probus liber*) ma anche negli scritti esegetici dedicati alla Bibbia, è stata messa in particolare risalto da H. Leisegang (cfr. il libro *Der heilige Geist* e l'artic. in *RE*). Che la cultura di lui fosse soprattutto greca, risulta chiaramente anche dalle accurate ricerche di J. Heinemann. Il suo ellenismo non è una vernice esteriore, ma parte integrante della personalità intellettuale e anche del sentimento di lui. Ed egli era dotto in tutti i campi della «enciclopedia» (ἐγκύκλιος ἀγωγή) dei Greci. Il suo interesse per altro era essenzialmente rivolto alla filosofia, che in lui culminava nella teologia: e dalla filosofia greca egli trasse le idee principali che gli servirono per illustrare il pensiero teologico ebraico. E la sua comprensione o assimilazione del pensiero delle varie αἱρέσεις non fu superficiale, come sosteneva E. Schwartz (*Nachrichten der Gött. Gesellschaft*, 1908, p. 537 sgg., nella trattazione *Aporien im vierten Evangelium*), quantunque si debba riconoscere che egli non percepí chiaramente il profondo disaccordo o addirittura l'inconciliabilità sussistente fra certe dottrine elleniche che egli non si peritava di introdurre nelle proprie speculazioni e certi aspetti dell'Ebraismo. Ma ciò è da attribuire, piú che a difettosa conoscenza della filosofia greca, alla premura eccessiva che egli aveva di ritrovare nel Pentateuco teorie filosofiche anche laddove il sacro Scrittore non intende accennarne alcuna, e precisamente di stabilire una corrispondenza fra Mosè, considerato appunto come un filosofo, e la speculazione degli ἔθνη.

Si suole qualificare Filone come un eclettico, e c'è chi, come il Festugière (*La révélation d'Hermès Trismégiste*), lo paragona a Cicerone. Ora, è ben vero che egli si appropria elementi concettuali appartenenti a piú scuole, ma ciò non equivale affatto, nel suo caso, a uno scegliere di qua e di là « fior da fiore»: in lui tutto fa capo a concezioni fondamentali, che si assommano in una teologia dualistica, ove la fede nel Dio ebraico si congiunge strettamente con l'indirizzo platonico. Nel suo affermare risolutamente il divario fra Dio e Mondo, nel concepire i rapporti fra anima e corpo come prigionia di uno spirito divino entro un carcere materiale, nel suo spregiar la materia, e nella dottrina delle idee, egli ci appare veramente come un « Platone ebraico». In ultima analisi, anche la sua teoria dell'estasi si riporta a Platone piuttosto che all'Oriente (come ha mostrato il Leisegang: cfr. Überweg-Praechter^{12}, p. 578).

Ad ogni modo, egli, come del resto altri platonici dell'età ellenistico-romana, accompagna il suo platonismo ad altre dottrine. La sua aritmologia risale al pitagorismo, dal quale del resto era passata nel platonismo al tempo della prima Accademia: può darsi che Filone l'abbia accolta attraverso Posidonio, stoico platonizzante. Ad Aristotele risalgono la teoria della quadruplice causazione delle cose, e anche lo spunto etico della virtú come μεσότης (*Quod Deus sit immutabilis*, 162). Nelle sue dichiarazioni di sapore scettico, nella sua convinzione che il sapere umano è incerto e limitato, è da ravvisare particolarmente l'influsso di quello scetticismo che con Arcesilao e Carneade si era introdotto nella stessa Accademia platonica. In ogni caso la scuola che ha impresso in Filone le maggiori tracce, dopo quella platonica, è quella del Portico. Si pensa che, fra gli Stoici, abbia soprattutto influito su di lui appunto Posidonio (in proposito v. la dissertazione di Mathilde Apelt, *De rationibus quibusdam quae Philoni Alexandrino cum Posidonio intercedunt*, Leipzig 1907; Pohlenz in *Berlin. Philol. Wochenschr.* 29, 955 sgg.; Christ-Schmid, *Gesch. d. griech. Lit.* nella trattazione su Filone).

Nella dottrina del Λόγος motivi stoici figurano accanto ai motivi platonici. Dallo stoicismo derivano pure molte vedute di Filone in fatto di fisica (come la distinzione delle cose materiali in esseri privi di vita cioè inorganici, φυτά, animali ἄλογα, ed esseri ragionevoli), in fatto di psicologia (come la definizione della ψυχή quale φύσις προσειληφυῖα φαντασίαν καὶ ὁρμήν, la teoria delle quattro passioni) e in fatto di morale (ideale della ἀπάθεια, teoria delle cose ἀδιάφορα e qualificazione del bene etico come il solo bene): il *Quod omnis probus liber*, poi, ci presenta Filone addirittura in veste stoica.

Influssi posidoniani si voglion ritrovare anche nelle vedute del nostro filosofo circa la divinazione e l'estasi (quest'ultima però rientra pur sempre nel quadro del platonismo) e anche nell'orientamento mistico di lui, che tuttavia, a parer mio, risente piuttosto dello spirito ebraico.

Nella dottrina degli esseri intermediari fra Dio e il mondo si riflettono insieme la concezione platonica delle idee esemplari e quella stoica dei λόγοι σπερματικοί, congiunte con motivi tratti dall'angelologia ebraica. Il logos filoniano trae propriamente il suo nome dal logos degli Stoici ed ha anche un ufficio simile a quello esercitato appunto dal logos stoico quale anima vivificante del mondo; ma per un altro verso mostra anche l'aspetto di sede del mondo delle idee e anche della νόησις νοήσεως propria del Dio aristotelico. Si sa bene come questa dottrina del logos sia in Filone incerta e oscillante fra la posizione di una mera essenza impersonale e la tendenza a una personalizzazione (tendenza che non arriva a un compimento concreto): ma in ogni caso si vede la molteplicità degli influssi ellenici operanti sul pensatore ebreo.

Abbiamo poi già accennato che ci sembra eccessivo il vedere qui un'accozzaglia di idee messe insieme senza che prevalga una tendenza determinata. È chiaro che, quantunque grandi siano gli influssî stoici, Filone è decisamente contrario a quel panteismo e materialismo che del sistema stoico è pure un tratto essenziale. La trascendenza di Dio gli sta sommamente a cuore. E anche nell'etica egli è assolutamente alieno della concezione stoica di una virtú e di una sapienza umana indipendente dall'aiuto divino. Egli non avrebbe mai accettato la parola che Orazio fa rivolgere dal savio a Giove: *aequum mi animum ipse parabo.* In Filone l'uomo miserabile e peccatore ha bisogno della grazia di Dio per elevarsi; e mentre per gli Stoici la perfetta virtú consegue il suo fine in una pura e semplice esplicazione dell'umanità, per Filone il τέλος è un trascendere se stessi arrivando fino a un contatto con Dio che è assolutamente al di sopra della natura umana.

Evidentemente, la speculazione di Filone, in ciò che riguarda Dio e i rapporti dell'uomo con Dio, oltrepassa di molto l'ambito del pensiero greco, e si manifesta come ispirata genuinamente dal l'ebraismo. D'altra parte, dato questo suo spirito di religiosità biblica, è comprensibile che, fra i Greci, il pensatore da lui preferito sia Platone. E la sua concezione soteriologica, l'anelito verso il cielo, rispecchiano altresí quella tendenza che, come tutti sanno, era anche nella filosofia pagana del tardo ellenismo: e si è pensato anche a un'influenza sul nostro filosofo delle religioni misteriche (Bousset, *Die Religion des Judentums*, 517-520).

La dottrina filoniana dell'estasi sembra, sí, fondata piú su tradizioni greche che sulla concezione ebraica del profetismo (Leisegang);

ma nel complesso il Filone mistico e adoratore di Dio respira, sebbene a modo suo, l'aura del Libro Sacro. In conseguenza, sembra che in lui le due fisionomie, quella del filosofo greco e quella del teologo ebraico, abbiano egual rilievo. Che la sua παιδεία sia da considerare come attinta in gran parte a fonti « etniche », e che la grecità abbia concorso a formare il sostrato sopra cui si svolge il suo pensiero, si è già detto; ma il suo sforzo di mostrare l'identità fondamentale del miglior pensiero greco con la rivelazione mosaica, e tutto il suo canone di interpretazione rivolto a spiegare la Bibbia nel quadro dei filosofemi platonici o stoici, e il suo proposito di additare nella Torah una legge per tutta l'umanità, e nell'ebraismo una religione di valore universale, e la sua teologia trascendente, ce lo presentano come israelita fervente, anche se talvolta egli ammette vedute eterodosse rispetto alla fede ebraica (come la preesistenza della materia).

Che Filone si inquadri in una tradizione filosofica giudaica è molto discutibile: secondo il WENDLAND (*Die hellenistisch-römische Kultur*, 203 sg.), egli rimane un pensatore isolato. Ad ogni modo, l'interpretazione allegorica dei testi sacri si ritrova già in qualche misura presso « Aristea », e l'influenza della filosofia greca si avverte nel quarto libro dei Maccabei. Aristobulo, poi, precorre Filone con l'inserir dottrine greche nel suo Commentario al Pentateuco, e col designar le dottrine stesse come attinte da Mosè: l'ellenismo di Aristobulo non ebbe però di certo una tale formulazione filosofica conformata metodicamente secondo le formule di quei filosofi pagani, quale troviamo in Filone (cfr. ÜBERWEG-PRAECHTER^{12}, 571). La via, non di meno, era già aperta: ed è oggi autorevole convinzione di studiosi di Filone, suffragata da indirette dichiarazioni di Filone stesso, che egli si sia riattaccato a una tradizione, già costituitasi presso gli Ebrei di Alessandria, di interpretazioni allegoriche della Bibbia: BRÉHIER (*Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alex.*, pp. 45-61), FRIEDLAENDER (*Gesch. der jüdischen Apologetik*, p. 198 sgg.), CHRIST-SCHMID. Il BOUSSET (*Jüdisch-christliche Schulbetrieb in Alexandria und Rom*), anzi, pensa che Filone non abbia solo ripreso da predecessori il metodo della allegoresi, ma abbia addirittura inserito spesso nelle proprie trattazioni ciò che per tradizione orale o scritta gli era stato trasmesso; e che persino ciò che egli trae dalla filosofia greca sia in gran parte attinto non direttamente dai filosofi greci, ma da uno *Schulbetrieb* precedente di dotti ebrei intesi a interpretare la Bibbia con l'aiuto della sapienza ellenica (*op. cit.* 14. 15).

Questa veduta può sembrare esagerata: Filone era nutrito di grecità; e l'impressione che egli dà al lettore è quella di un conoscitore diretto del pensiero platonico-aristotelico ed ellenistico. E i suoi scritti puramente filosofici di gioventú mostrano bene che questa cognizione non era legata esclusivamente o prevalentemente a quello *Schulbetrieb* ebraico. E mentre si deve riconoscere anche il suddetto influsso del giudaismo alessandrino, accanto a quello immediato dell'ellenismo, e in genere si deve notare la varietà delle sue fonti, non sembra però che lo si possa ridurre al livello di un compilatore. Le incertezze e contraddizioni del suo pensiero non deriveranno tanto da un uso passivo di fonti diverse, quanto dallo stesso suo sforzo di conciliare una concezione unica, quale era quella ebraica, con la policroma speculazione degli ἔθνη. E d'altra parte è stato giustamente osservato che il molteplice influsso greco si unifica pure, in qualche modo, presso di lui, nonostante le persistenti disarmonie, attraverso il giudaismo stesso che forma pur sempre la base generale dell'edificio speculativo di Filone.

In complesso, sebbene egli non ci presenti un sistema preciso, ed anzi spesso rimanga nel vago e nel confuso, riesce tuttavia a darci una certa impressione unitaria col raccoglier le idee intorno a un punto centrale, la concezione di Dio (quanto mai trascendente e pure agente sul mondo e in particolare sull'uomo), della Grazia, dell'*amor Dei intellectualis*, che si risolve nella visione di Dio stesso: cfr. le trattazioni del Bréhier (*op. cit.*) e del Festugière (*La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. II).

Che egli sfrutti in larghissima misura luoghi comuni della filosofia ellenistica (come afferma con grande risalto il Festugière, II, p. 521 sgg.), si può ben ammettere: ma ciò non significa, come si è già detto, che egli mancasse di una conoscenza diretta e di una comprensione viva del suo Platone e di Aristotele; e non vieta di riconoscergli una certa originalità di compositore degli elementi diversi presi da predecessori pagani e dalla tradizione ebraica in un insieme che ha pure un colore tutto proprio; e certo vi è qualcosa di personale appunto nella elaborata sua filosofia, che mira ad associare il concetto della lontananza di Dio e il senso della vicinanza di Dio stesso all'uomo, se anche i temi principali di questa teosofia e anzitutto la dottrina del logos restano viziati dalle intime divergenze che sappiamo. E son poi da riconoscere nell'Alessandrino gli accenti di un sentimento sincero e profondo quando egli esprime il suo amore alla sapienza e il suo misticismo, che son poi tutt'uno.

Quanto all'influsso di Filone sul pensiero posteriore, si deve dire che fra gli Ebrei questo influsso fu limitato. Egli infatti si prestava ad esser considerato, col suo eccessivo ellenismo e con certe sue vedute, come un pensatore eterodosso. Nel secolo scorso si parlò molto di una sua influenza sulle origini del Cristianesimo, e specificamente sul Nuovo Testamento. Ma oggi si riconosce che il Nuovo Testamento non ha nessun rapporto con lui.

La teoria filoniana del logos, che del resto è confusa, non prelude affatto al Verbo del Cristianesimo. Il logos di Giovanni è la seconda persona della Trinità divina, è Dio stesso fatto uomo nel Cristo della storia: mentre Filone da un lato si limita, anche quando parla del logos in termini accennanti una personalità, a una personalizzazione vaga ed evanescente, né considera il logos come veramente Dio, anche se talora, retoricamente e per necessità inerenti all'esegesi stessa, gli dà quell'appellativo: e inoltre è lontanissimo dall'idea di una incarnazione del Verbo.

Vi furono peraltro antichi scrittori cristiani che, notando quegli aspetti di Filone che piú paiono affini al Cristianesimo, lo amarono e utilizzarono. Egli influí certamente su Clemente e Origene: quanto ai Padri latini, si trovano tracce di lui nel *De mortibus persecutorum* attribuito a Lattanzio e in S. Ambrogio. Agostino fa riserve sulla esegesi filoniana (*contra Faustum*, XII 39); ma d'altra parte si vede qualche influenza del filosofo ebreo nella dottrina agostiniana delle due Città.

La maggiore importanza storica di Filone sta nella preparazione del neoplatonismo, nella quale il suo pensiero ebbe verisimilmente efficacia: risulta che Plotino prese in prestito qualcosa da lui. – *R. D. R.*].

INDICE DEI NOMI *

Aalders, G. C., 351 n.
Abari, 101 n., 103 n.
Abel, 21 n.
Abele, 475 n., 490 n.
Abernethy, W., 145 n.
Abramo, 325 n., 327 n., 329 n., 476 n., 481 n., 490 n., 507 n., 517 n., 560, 564 n.
Adamo, 341 n., 344 n., 390 n., 475 n., 489 n., 546 n., 551 n., 552 n.
Ade, 19 n., 20 n., 21 n., 94 n., 203 n.
Adler, M., 145 n.
Adone, 343 n.
Adriani, M., 143 n.
Adriano, 50 n., 59 n., 60 n., 106 n., 119 n., 148 n., 149 n., 240 n., 305 n.
AEZIO, 153 n.
Afrink, B., 350 n.
Afrodite, 78 n., 130 n., 213 n.
Agar, 476 n., 490 n., 560, 561 n.
AGATARCHIDE, 62 n.
AGOSTINO, 27 n., 37 n., 40 n., 138 n., 182 n., 232 n., 262 n., 577 n.
AGRESFONTE, 106 n.
Alascheir, 17 n.
ALBINO, 75 n., 76 n., 180 n., 221 n., 228 n., 229 n., 230 n., 233, 234 n., 237 n., 238 n., 277 n.
Alessandria, 7, 10, 13, 14 n., 43, 44, 55, 149 n., 307 e n., 315.
Alessandro (fratello di Filone), 470 n.
ALESSANDRO DA ABONUTEICHOS, 93 n., 135 n., 137 n., 296 n.
ALESSANDRO DA DAMASCO, 306 n.
ALESSANDRO DI AFRODISIA, 543 n.
Alessandro Janneo, 349 n., 401 n., 414 n., 440, 455 n.
ALESSANDRO L'ESEGETA, 323 n.
Alessandro Magno, 6, 14 n., 20, 199 n., 301, 303, 307, 426 e n.
ALESSANDRO POLIISTORE, 17 n., 20 n., 21 n., 30, 34 n., 35 e n., 40 n., 41 n., 44, 50 n., 61 n., 66 n., 67 n., 69 n., 71, 73 n., 92, 93 n., 100, 101 n., 106 n., 309 n., 320 n., 333 n., 426 n., 430 n., 433 n.
Alessandro Severo, 137 n.
ALESSI, 18.
Alessicrate, 58 n.
Allegro, 442 n., 446 n.
Allen, S., 351 n.
Allgeier, A., 350 n.
Almquist, H., 146 n.
AMBROGIO (SANTO), 476 n., 577 n.
AMELIO, 76 n., 244 n., 245 n., 246 n., 250 n.
AMMIANO MARCELLINO, 261 n., 285 n.
Ammone, Re, 259 n., 262 n.
AMMONIO, 148 n., 149 n., 150 n., 152 n., 153 n., 165 n., 166 n., 176 n., 305 n., 306 n.
AMMONIO SACCA, 267.
Amrich, 264 n.
Anania, 307 n.
ANASSAGORA, 210 n.
ANASSILAO, 42 e n.
ANASSIMENE, 91 n.

---

* In maiuscoletto i nomi di autori e sistemi antichi, in tondo dei medievali e moderni, in corsivo di personaggi storici o mitici, di divinità, culti e affini, di località e popolazioni.

Anatolio, 58 n., 74 n., 79 n., 322 n., 323 n.
Andresen, C., 240 n.
Androcide, 50 n.
Andronico, 51 n., 54 n., 84 n.
Antibio, 306 n.
Antifane, 18.
Antigono Asmoneo, 364 n., 397 n., 440, 448 n.
Antioco d'Ascalona, 12, 44 n., 61 n., 62 n., 63, 147, 161, 166 n., 197 n., 224, 306 n.
Antioco Sotere, 304 n.
Antipatro da Sidone, 306 n.
Antipatro di Tiro, 306 n.
Antonino Pio, 219 n., 228 n.
Anubi, 216 n.
Apelt, M., 573 n.
Apollo, 39 n., 45 n., 78, 103 n., 109 n., 140 n., 171 n., 184 n., 208 n., 213 n., 214 n., 394 n.
Apollodoro da Seleucia, 305 n.
Apollodoro di Cizico, 60 n.
Apollonio di Tiana, 14 n., 16 n., 38 n., 46, 55, 56, 58 n., 69 n., 70 n., 71 n., 100, 101 n., 102 e n., 103, 104, 105 e n., 106 e n., 107 e n., 108 n., 109 n., 110 n., 111 e n., 112, 113 e n., 114 n., 115 e n., 116 n., 117 n., 118 n., 119 n., 120 n., 121 n., 122 n., 123 n., 124 n., 125 n., 126 n., 127 n., 128 n., 129 n., 130 n., 131 n., 132 n., 133 n., 134 n., 135 n., 136 n., 137 n., 138 n., 139 n., 140 n., 282 n., 285 n., 430, 433 n.
Apollonio di Tiro, 306 n.
Appio, 26 n.
Apuleio, 37 n., 38 n., 57 n., 58 n., 93 n., 105 n., 116 n., 117 n., 123 n., 137 n., 143 n., 144 n., 156 n., 220 n., 221 n., 225 n., 227 e n., 228 n., 229 n., 230 n., 231 e n., 232 e n., 233 e n., 239 n., 250 n., 259 n., 262 n., 277 n.
Arato, 324 n.
Arcesilao, 147, 158 n., 165, 166 n., 218 n., 573 n.
Archelao, 129 n., 397 n., 364 n.
Archibio, 59 n.
Archippo, 48 n., 49 n.
Archita, 23 n., 24 n., 30 n., 40 n., 41 n., 47 n., 50 n., 51 e n., 52 n., 53 e n., 63, 68 n., 74 n., 83 n., 84 n., 87 n., 92, 93 n., 96 n., 97 n., 99 n., 100 n., 117 n., 137 n.
Archita (Pseudo-), 61 n., 62 n., 66 n., 68 n., 71 n., 74 n., 79 n., 84 n., 92 n., 93 n., 95, 99 n.
Ares, 173, 213 n.
Aresa, 29 n., 47 n., 92 n., 96 n.
Arimane, 173, 182 n., 214 n., 422 n.
Ario Didimo, 43, 46, 47 n., 49 n., 59 n., 234 n.
Aristea, 301 n., 307 n., 309 n., 323 n., 324 n., 331, 332 n., 333 n., 334 n., 348 n., 481 n., 575 n.
Aristeo (Pseudo-), 92 n.
Aristeone, 87 n.
Aristeonte, 47 n., 49 n.
Aristo da Ascalona, 306 n.
Aristobulo, 21 n., 301 n., 309 n., 312 n., 319 e n., 320 n., 321 n., 322 e n., 323 n., 324 n., 325 e n., 326 e n., 327 e n., 328 e n., 329, 333 n., 334 n., 341, 575 n.
Aristofane, 382 n.
Aristofane di Bisanzio, 41 n.
Aristofonte, 18.
Aristone, 384 n., 561 n.
Aristosseno, 20 n., 22, 23 n., 52 n.
Aristotele, 7, 11, 21 n., 31, 40 n., 53 n., 63, 67 n., 68, 83, 84 n., 85, 86 n., 87, 88 e n., 89 e n., 90 n., 91, 97, 98, 155 n., 157 n., 158 n., 161 e n., 162 n., 172, 173 e n., 174 n., 175, 178 n., 190, 192 n., 195 e n., 199 e n., 201 n., 218 n., 223 e n., 224 n., 229 n., 230 n., 234 n., 276 n., 294 n., 306, 313, 317, 326 n., 328, 358 n., 359 n., 374 n., 476 n., 508 n., 533 n., 536 n., 540 n., 543 n., 546 e n., 572 n., 573 n., 576 n.
Aristotele (Pseudo-), 91 n.
Arnim, H. von, 145 n., 258 n., 294 n., 469 n., 474 n.
Aronne, 408, 447 n., 454 n.
Arpocrate, 214 n.
Arpocrazione, 143 n., 243 n., 244 n., 254 n., 257, 258 n.

ARRIANO, 107 n.
Arsinoe, 324 n.
ARTAFANO, 261 n.
Artapano, 309 n., 333 n., 334 n.
Artemide, 78, 213 n.
ARTEMIDORO EFESIO, 151 n.
Asclepio, 261 n., 262 n., 264 n.
Ast, F., 16 n.
Atamante, 47 n., 88 n.
Atena, 231 n., 380 n.
ATENAGORA, 48 n., 49 n., 265 n.
ATENEO, 52 n., 53 n., 380 n.
ATENODORO, 51 n.
ATTICO, 75 n., 174 n., 180 n., 218 n., 234, 244 n., 249, 252 n., 258.
Aubé, 115 n.
Aucher, J. B., 472 n.
Augusto, 342 n., 344 n.
Aureliano, 106 n., 137 n., 267 n.
Ausfeld, 364 n., 474 n.
Autobulo, 150 n.

Babbitt, F. C., 142 n.
Bacco, 20 n., 211 n.
Bachmann, 59 n.
Bader, R., 240 n.
Badt, B. W., 335 n.
Baetger, Ed., 116 n.
Baeumker, Cl., 82 n., 248 n., 260 n.
Balínas, 137 n.
Balzer, E., 17 n.
Baratke, H., 362 n.
Bardenhewer, 260 n.
Barra, G., 143 n., 227 n.
Barrow, R. H., 145 n., 146 n.
Bartaner, W., 351 n.
Barton, G. A., 350 n., 353 n., 360 n.
BASILIDE, 258 n.
Bauer, W., 361 n., 427 n., 428 n., 468 n.
Baumgarten, J. M., 362 n.
Baur, 107 n., 108 n., 109 n., 115 n., 116 n., 117 n., 126 n., 139 n., 240 n., 377 n., 427 n., 468 n., 517 n.
Beaujeu, J., 146 n.
Becker, 229 n.
Beckmann, 47 n., 51 n., 52 n.
Beel, A., 338 n.
Béliard, O., 116 n.
Bell, H. J., 302 n.
Bellermann, 360 n., 362 n., 363 n., 366 n., 427 n.
Bellona, 231 n.
Beltrami, A., 337 n.
Benamozegh, El., 361 n.
Benci, T., 291 n.
Benseler, 235 n.
Bergmann, 459 n.
Bergk, Th., 301 n., 337 n.
Bernays, J., 159 n., 217 n., 227 n., 257 n., 259 n., 264 n., 302 n., 336 n., 337 n., 472 n., 474 n.
Bernardakis, 142 n.
Bernhardy, 36 n., 116 n.
Bernoulli, C. A., 427 n.
BEROSSO, 304 e n.
Bertola, E., 470 n.
Beutler, 42 n., 246 n., 248 n., 250 n., 251 n., 252 n.
Bickel, E., 17 n.
Bignone, E., 39 n., 205 n.
Bigot, L., 351 n.
Bilha, 490 n.
Bindemann, C. W. I., 239 n.
BITYS, 263 n.
Black, M., 366 n.
Bleek, 335 n., 343 n.
Bock, F., 145 n.
Böckh, A., 386 n.
Boeto, 366 n.
BOETO (peripatetico), 306 n.
BOETO (stoico), 306 n.
BOEZIO, 48 n., 49 n., 51 n., 58 n., 547 n.
Boylon, P., 260 n.
Boll, F., 142 n., 265 n.
BOLO, 59 n., 306 n.
Bonhöffer, 294 n.
Bousset, W., 244 n., 260 n., 284 n., 302 n., 361 n., 428 n., 467 n., 574 n., 575 n.
Box, H., 302 n.
Bramani, 20 n., 131 n.
Brandis, 254 n., 468 n.
Braun, H., 470 n.
Brauminger, F., 260 n.
Bréhier, E., 302 n., 469 n., 531 n., 575 n., 576 n.
Breysig, 36 n., 37 n.
Brinkmann, A., 17 n.
BRISONE, 47 n., 98 n.
Brokate, C., 145 n.
BRONTINO (o BROTINO), 47 n., 67 n., 71 n., 74 n., 83 n.
Bronzini, G., 42 n.

Bücheler, Fr., 36 n., 37 n., 56 n., 58 n., 159 n.
Bucher, 468 n., 526 n.
Bückers, H., 339 n.
Budda, 424.
Bugge, Ch., 361 n.
Burrows, M., 424 n., 442 n., 444 n., 451 n.
BUTERO, 47 n.
Buzy, D., 351 n., 353 n.

Caino, 475 n., 490 n., 492 n., 551 n.
Caird, E., 3 n.
Calano, 483.
CALCIDIO, 237 n., 244 n., 248 n., 249 n.
Caligola, 106 n., 116 n., 132 n., 307, 342 n., 343 n., 346 n., 472 n., 479 n.
CALLICRATIDA, 48 n., 49 n., 98 n.
CALLIMACO, 140 n.
CALVISIO TAURO, 180 n.
CAMELEONTE, 53 n.
Campbell, F. O. Gr., 116 n.
Capelle, 56 n., 57 n.
CAPITOLINO, 296 n.
Caracalla, 106 n., 107 n., 122 n., 137 n.
Caraccio, M., 469 n.
Caramella, S., 3 n.
Carcopino, J., 17 n., 44 n., 45 n., 457 n.
Carlebach, J., 350 n.
Carmignac, 449 n.
Carneade, 158 n., 160 n., 162 n., 166 n., 218 n., 573 n.
Caronda, 41, 48 n., 98 n., 100 n., 102 n.
Carus, J., 116 n.
Cäsar, 50 n.
Casaubon, I., 288 n.
CASSIODORO, 57 n., 229 n., 230 n.
CASSIO EMINA, 26 n., 27 n., 28 n.
Castelli, D., 350 n.
Cataudella, Q., 240 n.
Catilina, 36 n.
CATONE, 23 e n.
CATULLO, 39 n.
CECILIO, 50 n.
CEDRENO, 122 n.
CELSO, 139 n., 239 e n., 240 n., 241 e n., 242 e n., 243 n., 250 n.
CENSORINO, 40 n., 42 n., 53 n., 87 n.
Cerere, 231 n.
Cervantes, M. de, 126 n.
Cesare, 36 n., 38 n., 39 n., 456 n.
Chammat, 415 n.
Chambers, J. D., 144 n.
Charpentier, J., 116 n.
Chelchia, 307 n.
Cheremone, 305, 465 n.
Chodaczeck, L., 227 n.
Christ, W., 60 n., 120 n., 121 n., 122 n., 124 n., 126 n., 132 n., 134 n., 139 n., 144 n., 145 n., 148 n., 158 n., 205 n., 241 n., 244 n., 260 n., 265 n., 288 n., 290 n., 301 n., 322 n., 332 n., 335 n., 336 n., 337 n., 467 n., 468 n., 470 n., 471 n., 472 n., 476 n., 478 n., 573 n., 575 n.
Cibele, 208 n., 231 n.
CICERONE, 12, 23 n., 24 n., 25 n., 26 n., 29 n., 35, 36 e n., 37 n., 38 n., 39 e n., 44 n., 48 n., 49 n., 52 n., 147, 163, 196 n., 198, 220 n., 224, 276 n., 280 n., 573 n.
Cichorius, C., 121 n.
Cilento, V., 143 n.
CIPRIANO, 277 n.
CIRILLO, 259 n., 263 n.
CLAUDIANO MAMERTO, 48 n., 49 n., 53 n., 92 n.
Claudio, 45 n., 106 n., 116 n., 132 n., 470 n., 472 n.
Claudio Severo, 299 n.
Clea, 156 n.
CLEANTE, 31, 73, 90 n., 236 n., 275 n., 327 n., 483.
CLEARCO, 54 n.
Clemens, C., 305 n., 319 n., 361 n.
CLEMENTE, 21 n., 24 n., 47 n., 48 n., 49 n., 50 n., 61 n., 69 n., 72 n., 88 n., 102 n., 243 n., 244 n., 247 n., 248 n., 259 n., 265 n., 320 n., 321 n., 322 n., 323 n., 324 n., 325 n., 326 n., 389 n., 395 n., 409 n., 426 n., 465 n., 483 n., 577 n.
Cleminant, P., 360 n.
Cleombroto, 167 n., 186 n.
Cleomene, 199 n., 210 n.
Cleopatra II, 307 n.
CLINIA, 48 n., 79 n., 97 n.

Clitomaco da Cartagine, 306 n.
Cohn, L., 302 n., 468 n., 469 n., 472 n., 474 n., 513 n., 517 n.
Colardeau, Th., 294 n.
Colote, 166 n.
Colson, F. H., 302 n., 467 n., 474 n., 483 n., 536 n.
Columella, 53 n., 56 n.
Commodo, 219 n., 241 n.
Comparetti, D., 21 n.
Condamin, A., 351 n.
Conybeare, F. C., 17 n., 122 n., 125 n., 130 n., 302 n.
Corinto, 132 n.
Cornuto, 163 n.
Corssen, 126 n.
Costantino, 264 n.
Costanzo, 264 n.
Coster, V. de, 3 n.
Cotta, 183 n.
Courneen, F. W., 469 n.
Crantore, 178 n., 323 n.
Cratino, 18 n., 19, 22 n.
Credner, 420 n., 427 n.
Creuzer, F., 420 n., 427 n., 468 n.
Crisippo, 21 n., 46, 170 n., 189 n., 294 n., 340 n., 515 n., 531 n., 554 n., 556 n.
Critolao, 42 n.
Critone, 48 n., 92 n.
Cronio, 60 n., 143 n., 246 n., 250 n., 254 n., 257 e n., 258.
Crono, 214 n., 259 n.
Ctesia, 127 n.
Cumont, F., 17 n., 38 n., 244 n., 260 n., 273 n., 275 n., 302 n., 361 n., 472 n., 474 n.
Cupido, 228 n.
Curtius, G., 363 n.

Dähne, 308 n., 316 n., 317 n., 318 e n., 319 e n., 320 n., 328 n., 332 n., 335 n., 336 n., 338 n., 341 n., 344 n., 346 n., 360 n., 363 n., 427 n., 468 n., 472 n., 485 n., 496 n., 499 n., 505 n., 510 n., 529 n., 533 n., 538 n., 544 n., 546 n., 556 n., 557 n., 566 n.
Damascio, 49 n., 75 n., 268 n.
Damis, 107 n., 108 n., 109 n., 125 n., 126 n., 127 n., 128 n., 129 n., 130 n., 132 n., 134 n., 140 n.
Damis (Pseudo-), 128 n., 130 n., 140 n.
Daniele, 352 n., 390, 412 n.
Daniélou, J., 470 n.
David, 42 n., 353 n.
Davis, 219 n.
De Faye, 118 n.
De Falco, V., 16 n., 17 n., 58 n.
De Grandmaison, J., 361 n.
Deissmann, A., 319 n.
Delatte, A., 17 n., 29 n., 30 n.
De Ley, H., 244 n.
Della Casa, A., 36 n.
Delling, G., 470 n.
Del Medico, H. E., 361 n., 362 n., 366 n., 442 n.
Del Re, R., 142 n., 143 n., 145 n., 146 n., 160 n., 162 n., 163 n., 173 n., 186 n., 188 n., 191 n., 218 n., 227 n., 232 n., 252 n., 291 n.
Demetra, 21 n., 78, 214 n.
Demetrio Falereo, 323 n., 334 n.
Democrito, 60 n., 91 n., 358 n.
Demofilo, 50 n., 60 n.
De Pinada, J., 350 n.
Des Places, E., 143 n., 144 n., 244 n.
Dessau, H., 138 n.
De Vaux, 442 n.
Dexippo, 51 n., 476 n.
Dicearco, 158 n., 163 n., 218 n., 247 n.
Dictinna, 140 n., 231 n.
Didot, 142 n., 205 n.
Diehl, E., 301 n., 337 n.
Diels, H., 21 n., 34 n., 40 n., 59 n., 67 n., 85 n., 159 n., 234 n., 320 n., 472 n.
Dieterich, A., 428 n.
Diocle, 24 n.
Diocleziano, 264 n.
Diodoro da Aspendo, 19 e n., 29 n., 30 n.
Diodoro Siculo, 260 n.
Diogene da Seleucia, 305 n.
Diogene Laerzio, 17 n., 30, 40 n., 41 n., 47 n., 49 n., 50 n., 52 n., 53 n., 55 n., 69 n., 88 n., 94 n., 102 n., 104 n., 221, 304 n., 358 n., 396 n., 421 n., 430 n., 432 n., 433 n.
Dione, neopitagorico, 48 n.
Dione Cassio, 37 n., 106 n., 115

n., 117 n., 122 n., 123 n., 137 n.
DIONE DI PRUSA, 127 n., 132 n., 135 n., 158 n., 220 n., 365 e n., 371 n., 415 n.
Dionisio il Vecchio, 49 n.
Dioniso, 21 n., 107 n., 194, 208 n., 213 n., 214 n., 343 n., 485 n.
DIOSCORIDE, 42 n.
Dioscuri, 485 n.
DIOTOGENE, 48 n., 96 n., 99 n.
Dyroff, A., 145 n.
Doevick, H., 146 n., 160 n.
Dölger, 428 n.
Domanski, B., 244 n.
Domiziano, 106 n., 108 n., 110 n., 116 n., 117 n., 124 n., 131 n., 132 n., 150 n.
Dondeyne, A., 351 n.
D'Ooge, M. L., 16 n., 58 n.
Dorner, 468 n., 523 n., 524 n., 525 n.
Dositeo, 307 n.
Driver, G. R., 362 n.
Droysen, J. G., 324 n.
Drummond, J., 468 n.
Dübner, F., 142 n.
Dupont-Sommer, A., 361 n., 362 n., 363 n., 364 n., 365 n., 366 n., 367 n., 368 n., 370 n., 374 n., 381 n., 396 n., 442 n., 444 n., 450 n., 451 n., 453 n., 455 n., 456 n., 457 n.

Ebrei, 14 n., 118 n.
ECATEO DI ABDERA, 334 n.
ECATEO (PSEUDO-), 325 n., 334 n.
ECFANTO (o EUFANTE), 48 n., 99 n., 268 n.
Efeso, 129 n., 137 n.
EGESIPPO, 383 n.
Eichhorn, 320 n., 344 n.
Einfeldt, O., 305 n.
Eisele, Th., 145 n., 186 n., 188 n.
Eleazaro, 332 n., 333 n.
Eleusi, 136 n.
ELIANO, 258 n.
Elio, 78.
ELIODORO, 122 n.
Elohim, 513 n.
Elter, A., 301 n., 320 n., 321 n.
EMPEDOCLE, 61 n., 133 n., 173, 437 n., 522 n.
EMPEDOTIMO, 49 n.
ENESIDEMO, 563 n.
Engelhardt, V., 239 n.
Enoch, 330 n., 364 n., 403 n., 411, 412 n., 413 n., 456 n., 490 n.
ENOMAO, 220 n.
Enos, 490 n.
ENNIO, 24 e n., 25 e n.
Enrico IV, 219 n.
EPAMINONDA, 49 n.
EPICARMO, 25 n., 359 n.
EPICURO, 20 n., 121 n., 170 e n., 225 n., 241 n., 356, 550 n.
EPIFANIO, 366 n., 377 n., 390 n., 395 n., 396 n., 409 n.
EPITTETO, 133 n., 135 n., 163 n., 165 n., 198, 199 n., 219 n., 291 n., 294 e n., 295 e n., 296 e n., 298, 299, 558 n.
Er, 257 n., 513 n.
Era, 484 n.
Eracle, 194.
ERACLIDE LEMBO, 29 n., 55 n.
ERACLIDE PONTICO, 49 n.
ERACLITO, 6, 226 n., 487, 522 n.
ERACLITO DI TIRO, 306 n.
Erato, 78.
ERATOSTENE, 200 n.
Ercole, 59 n., 485 n.
ERILLO DA CARTAGINE, 305 n.
Erinni, 33.
Ermete, 33, 213 n., 214 n., 259 n., 261 n., 262 n., 268 n., 484 n.
ERMIPPO, 20 n., 322 n.
Erode il Grande, 334 n., 364 n., 366 n., 374 n., 401 n., 448 n., 458 n.
ERODE ATTICO, 59 n.
ERODOTO, 123 n., 127 n., 153 n., 356 n.
EROMENE, 48 n., 92 n.
Eros, 233 n.
Ersch, 360 n.
Esaú, 487, 545 n., 555 n.
ESCHILO, 358 n.
ESICHIO MILESIO, 122 n.
ESIODO, 324, 432 n.
Esseni, 11, 43, 54 n., 264 n., 302 n., 337 n., 344 n., 352 n., 360 e n., 364 e n., 365 e n., 366 n., 367 e n., 368 n., 369 n., 370, 371 n., 372 n., 374 n., 375, 376 n., 377 n., 378 n., 379 n., 380 n., 381 e n., 382 e n., 383 e n., 384 e n., 385 e n., 386

e n., 387 e n., 388, 389 e n., 390, 391 n., 392 e n., 394 n., 395 n., 396 n., 397 e n., 398, 399, 400 e n., 401 n., 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408 e n., 409 n., 410 n., 411 e n., 412 e n., 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 421 n., 422 e n., 423 n., 424 e n., 425, 427 e n., 429 e n., 430 e n., 431 e n., 432 e n., 433 e n., 434, 435, 436, 437 e n., 438 e n., 439, 440 e n., 441 e n., 442 n., 443 n., 444 n., 445 n., 446 n., 447 n., 449 n., 450 n., 451 n., 452 n., 453 n., 454 n., 455 n., 456 n., 457 n., 458 n., 459 e n., 460, 461 e n., 462, 463, 464, 465 n., 466 e n., 467 n., 468 n., 474 n., 475 n., 478 n., 482, 556 n., 562, 565 e n., 566 n.
Eubio da Ascalona, 306 n.
Eubulide, 49 n.
Eudemo, 19, 21 n., 52 n., 53 n.
Eudoro, 43, 46, 47 n., 51 n., 66 n., 67 n., 75 n., 148.
Eudosso, 215 n.
Eufane, 156 n.
Euforbo, 225 n.
Eufrate, 106 n., 109 n., 110 n., 120 n., 124 n., 127 n., 132 n., 135 n., 306 n.
Eunapio, 115 n., 117 n., 137 n., 149 n., 159 n.
Eupolemo, 350 n.
Eurifamo, 48 n., 96 n.
Euripide, 183 n.
Euriso, 48 n.
Eusebio, 21 n., 36 n., 42 n., 44 n., 56 n., 57 n., 60 n., 69 n., 100 n., 118 n., 119 n., 122 n., 123 n., 138 n., 148 n., 149 n., 151 n., 153 n., 159 n., 219 n., 245 n., 246 n., 247 n., 248 n., 249 n., 250 n., 251 n., 253 n., 259 n., 304 n., 309 n., 320 n., 321 n., 322 n., 323 n., 324 n., 325 n., 326 n., 327 n., 328 n., 333 n., 346 n., 364 n., 367 n., 369 n., 370 n., 371 n., 377 n., 378 n., 383 n., 387 n., 389 n., 398, 409 n., 438 n., 448 n., 465 n., 467 n., 468 n., 472 n., 473 n., 475 n., 476 n., 477 n., 478 n., 483 n., 486 n., 488 n., 496 n., 519 n., 561 n., 566 n.
Eusseno da Eraclea, 58 n., 108 n.
Eutidemo, 108 n.
Euxiteo, 48 n., 54 n.
Eva, 488 n., 551 n., 552 n., 553 n.
Evola, J., 260 n.
Ewald, H., 308 n., 324 n., 333 n., 335 n., 336 n., 340 n., 342 n., 348 n., 349 n., 361 n., 362 n., 401, 402 e n., 428 n., 458 n., 468 n., 472 n.
Ezechiele, 528 n.

Fabio, 38 n.
Fabre d'Olivet, 16 n.
Falaride, 131 n.
Falter, G., 469 n.
Fanes, 21 n., 22 n.
Faone, 45 n.
Faustino, 230 n.
Favonio Eulogio, 142 n.
Favorino, 148 n., 150 n., 151 n., 157 n.
Favre, J., 145 n., 163 n.
Fedi, R., 144 n.
Ferguson, A., 143 n.
Ferro, A., 146 n.
Festugière, A. J., 34 n., 144 n., 260 n., 261 n., 263 n., 266 n., 272 n., 273 n., 274 n., 275 n., 276 n., 277 n., 278 n., 281 n., 284 n., 285 n., 286 n., 287 n., 288 n., 289 n., 290 n., 470 n., 573 n., 576 n.
Ficino, M., 261 n., 291 n.
Filastrio, 275 n.
Filemone, 26 n.
Filippo il Macedone, 149 n.
Filippo l'Arabo, 106 n.
Filocrate, 332 n.
Filolao, 30, 47 n., 50 n., 54, 60 n., 88 e n.
Filolao (Pseudo-), 61 n., 69 n., 72, 86 n., 89 n.
Filone, 6, 7 n., 8 e n., 9 e n., 10, 11, 12 n., 14 n., 41 n., 43, 44, 46, 55 n., 75 n., 91 n., 105 n., 106 n., 132 n., 163 n., 170 n., 180 n., 182 n., 208 n., 250 n., 265 n., 266 n., 272 n., 274 n., 276 n., 283 n., 285 n., 286 n., 287 n., 298 n., 301,

302 n., 303, 307 e n., 313 e n., 316, 318 n., 320 n., 321 n., 328 e n., 329, 330 e n., 331 e n., 334 n., 336 n., 338, 339, 340 n., 342 e n., 343 n., 346, 359, 362 n., 363 n., 364 e n., 366 n., 367 n., 369 n., 370 n., 371 n., 372 n., 373 n., 374 n., 375 n., 376 n., 377 n., 378 n., 379 n., 380 n., 383 n., 384 e n., 385 e n., 386 n., 387 n., 388 n., 389 n., 390 n., 398, 399, 401 n., 403, 412 n., 414 n., 415 n., 421 n., 423 n., 428 n., 435, 438, 440, 442 n., 443 n., 446 n., 448 n., 449 n., 450 n., 451 n., 452 n., 454 n., 455 n., 456 n., 457 n., 459 e n., 461 n., 463 n., 464 e n., 465 e n., 466 e n., 467 e n., 468 n., 470 n., 471 n., 472 n., 473 n., 474 n., 475 n., 476 n., 477 n., 478 n., 479 n., 480, 481 e n., 482 e n., 483 n., 484, 485 e n., 486 e n., 487, 488 e n., 489, 491 n., 492 n., 493 e n., 494, 495, 496 e n., 497 e n., 498, 499 n., 500 e n., 501 e n., 502 e n., 503, 504, 505 n., 506 e n., 507 e n., 508 e n., 509 e n., 510 e n., 511 e n., 512 e n., 513 e n., 514, 516 n., 517 n., 518 e n., 519 e n., 520 e n., 521 e n., 523, 524 e n., 525 e n., 526, 527, 528 e n., 529 e n., 530, 531 e n., 532 e n., 533 n., 534, 535 n., 536 e n., 538, 539 e n., 540 n., 541, 542 n., 543 n., 545 n., 547 e n., 548, 549, 550, 551 e n., 552 e n., 553 e n., 554 n., 555 e n., 556 n., 557, 558, 559 e n., 560 e n., 561 n., 562, 563 e n., 564 e n., 565, 566 e n., 567 e n., 568, 569 n., 570, 571, 572 e n., 573 n., 574 n., 575 n., 576 n., 577 n.
Filone di Biblo, 259 n., 305 e n.
Filone di Larissa, 163 n., 166 n.
Filostrato, 10, 16 n., 52 n., 55, 56 n., 58 e n., 59 n., 67 n., 88 n., 100 n., 103 n., 105 n., 106 e n., 107 n., 108 n., 109 n., 110 n., 112, 113, 114 n., 115 e n., 116 n., 117 n., 118 n., 119 n., 120 n., 122 n., 123 n., 124 n., 125 n., 126 n., 127 n., 128 n., 129 n., 130 n., 131 n., 132 n., 133 n., 134 n., 135 n., 136 n., 137 n., 138 n., 139 n., 140 n., 430 n.
Flacco, Aulo Avilio, 478 n.
Flacelière, R., 142 n., 143 n., 146 n., 154 n., 155 n., 205 n.
Flavii, 56 n.
Floro, 160 n.
Focilide, 47 n., 336 n., 337 n.
Focilide (Pseudo-), 301 n., 336, 337 n.
Foelle, Fr., 338 n.
Fonzo, L. D., 351 n.
Fornari, F., 44 n.
Fowler, H. N., 142 n.
Fozio, 16 n., 30 n., 62 n., 77 e n., 78 n., 79 n., 80 n., 90 n., 91 n., 93 n., 122 n., 148 n., 149 n., 150 n., 153 n., 470 n.
Fränkel, 361 n., 368 n., 383 n., 402 n., 428 n., 474 n.
Freudenthal, 35 n., 44 n., 234 n., 309 n., 320 n., 324 n., 332 n., 333 n., 334 n., 336 n., 346 n., 347 n., 348 n., 349 n., 350 n., 469 n., 472 n.
Friedländer, M., 335 n., 338 n., 575 n.
Friedlieb, 335 n.
Fries, K., 36 n.
Fritsch, 442 n.
Fritz, K. von, 51 n.
Fulgenzio, 262 n.
Fundano, 151 n.

Gaio, 228 n., 471 n., 478 n.
Galeno, 265 n.
Gallandi, 332 n.
Galli, 20 n.
Galling, K., 351 n., 353 n.
Garbe, R., 426 n., 427 n.
Gartner, Th., 17 n.
Gaster, 446 n.
Gätner, E., 338 n.
Gautier, 353 n.
Geffcken, J., 38 n., 137 n., 208 n., 226 n., 240 n., 257 n., 260 n., 265 n., 266 n., 267 n., 270 n., 283 n., 284 n., 286 n., 287 n., 288 n., 289 n., 290 n., 291 n., 301 n., 335 n.

Geigenmüller, O., 145 n.
GELLIO, 15 n., 37 n., 40 n., 152 n., 159 n.
Georgii, 5 n., 6, 9, 309 n., 311 n., 312 n., 313 n., 320 n., 468 n., 484 n., 485 n.
Gercke, A., 237 n., 244 n.
Gerini, 145 n.
GEROLAMO, 36 n., 38 n., 117 n., 138 n., 148 n., 149 n., 150 n., 219 n., 339 n., 343 n., 470 n.
GESÚ (figlio di Sirac), 338.
Gesú Cristo, 109 n., 110 n., 115 n., 117 n., 124 n., 134 n., 137 n., 138 n., 139 n., 140 n., 344 n., 465 n., 467 n.
Gfrörer, 316 n., 320 n., 328 n., 332 n., 335 n., 336 n., 341 n., 344 n., 346 n., 360 n., 427 n., 468 n., 472 n., 481 n., 499 n., 512 n., 517 n., 520 n., 529 n., 534 n., 556 n., 557 n.
Giacobbe, 415 n., 472 n., 476 n., 477 n., 487, 490 n., 491 n., 545 n., 560 n., 563 n.
Giacomo il Giusto, 376 n., 382 n., 383 n., 398 n., 409 n.
Giairo, 140 n.
GIAMBLICO, 16 n., 47 n., 48 n., 49 n., 50 n., 51 n., 52 n., 54 n., 57 n., 58 n., 64 e n., 72 n., 74 n., 76 n., 83 n., 97 n., 101 n., 102 n., 103 e n., 104 n., 105 n., 111 n., 119 n., 135 n., 137 n., 142 n., 177 n., 215 n., 218 n., 220 n., 244 n., 248 n., 252 n., 254 n., 255 n., 257 n., 263 n., 430 n.
GIAMBLICO (PSEUDO-), 259 n.
Giano, 39 n.
Gianola, A., 17 n., 36 n.
Giarratano, C., 227 n.
GIASONE DA CIRENE, 346 n.
Giesen, K., 145 n.
Gietmann, G., 350 n.
Gildemeister, 159 n.
Giobbe, 354, 359 n.
Giona, 472 n.
Gionadab, 415 e n.
Gionata Asmoneo, 363 n., 455 n., 456 n., 458 n.
Gionata Maccabeo, 399.
Giovanni, 376 n., 448 n., 576 n.
GIOVANNI CRISOSTOMO, 138 n.
GIOVANNI DAMASCENO, 505 n.
GIOVANNI FILOPONO, 16 n., 58 n., 91 n.
GIOVANNI LIDO, 53 n., 92 n., 229 n., 244 n., 263 n., 281 n.
Giove, 25 n., 138 n., 275 n., 276 n., 294 n., 574 n.
GIOVENALE, 151 n.
Giuda (esseno), 364 n., 376 n., 397 n., 440, 448 n.
Giuda (nel *Vecchio Testamento*), 490 n.
Giuda Maccabeo, 350 n.
Giulia Domna, 106 n., 107 n., 108 n., 122 n., 126 n., 128 n.
GIULIANO, 49 n.
Giunone, 231 n.
Giuseppe (patriarca), 477 n., 490 n., 491 n., 554 n., 559 n., 560 e n.
Giuseppe (nipote di Onias), 307 n.
GIUSEPPE FLAVIO, 302 n., 308 n., 320 n., 322 n., 346 n., 362 e n., 364 e n., 365 e n., 366 n., 367 n., 368 n., 370 n., 371 n., 372 n., 373 n., 374 n., 375 n., 376 e n., 377 n., 378 n., 379 n., 380 n., 381 n., 382 n., 383 e n., 385 n., 388 e n., 389 n., 390 n., 391 n., 392 n., 393 n., 394 n., 395 n., 396 n., 397 e n., 398, 399, 400 n., 404 n., 409 n., 410 n., 414 n., 415 n., 419 n., 421 n., 423 n., 427 n., 428 n., 429 n., 431 n., 432 n., 440, 442 n., 443 n., 444 n., 445 n., 446 n., 447 n., 448 n., 449 n., 450 n., 451 n., 455 n., 456 n., 457 n., 470 n., 472 n., 476 n., 482 n.
GIUSTINO, 21 n., 61 n., 69 n., 72 n., 77 n., 327 n.
GIUSTINO (PSEUDO-), 321 n.
Glaser, K., 23 n., 24 n.
Glöckner, O., 143 n., 239 n., 240 n.
Goldbacher, A., 143 n., 227 n.
Gomperz, Th., 219 n.
Goodenough, E. R., 469 n., 556 n.
Goodwin, 143 n.
Gordis, R., 351 n.
GORGIADE, 49 n.
Göttsching, 116 n.

Graetz, 320 n., 323 n., 324 n., 332 n., 333 n., 334 n., 340 n., 342 n., 344 n., 361 n., 362 n., 363 n., 364 n., 367 n., 383 n., 402 n., 428 n., 463 n., 464 n., 467 n.
Grassmann, 361 n.
Gréard, O., 144 n., 148 n., 149 n., 151 n., 160 n., 163 n., 165 n., 197 n., 204 n.
GREGORIO NAZIANZENO, 50 n.
Grimm, 342 n., 343 n., 344 n.
Grönbeck, W., 470 n.
Gross, 139 n.
Grossmann, 329 n., 468 n., 472 n.
Gruppe, O. F., 51 n., 54 e n., 55 n.
Guignebert, 428 n., 429 n.
Guillemin, S. M., 362 n.
Guiraud J., 116 n.
Guyot, H., 469 n.
Gundel, W., 263 n., 287 n.
Gündel, K., 260 n.
Guthrie, K. S., 244 n.

Habakuk, 441 n., 445 n., 450 n.
Hades, 173.
Hani, J., 146 n.
Harder, R., 15 n., 41 n.
Harnack, A., 240 n., 467 n.
Harnischmacher, 361 n.
Harris, B. J., 116 n.
Harrison, R. K., 442 n., 443 n.
Hartenstein, 51 n., 52 n., 53 n., 54 n., 83 n.
Hartman, J. J., 144 n., 150 n., 153 n., 154 n., 163 n.
Hartung, 26 n.
Hastings, 145 n.
Haupt, P., 351 n.
Hausrath, 361 n.
Havercamp, 332 n.
Hein, G., 145 n.
Heine, 240 n.
Heinemann, J., 346 n., 469 n., 471 n., 572 n.
Heinisch, P., 319 n., 338 n.
Heinrici, 288 n.
Heinze, R., 146 n., 160 n., 183 n., 184 n., 331 n., 468 n., 509 n., 516 n., 518 n., 520 n., 521 n., 535 n.
Heyden, 42 n.
Helios, 184, 213 n., 275 n.
Helm, R., 227 n.
Helmbold, E. C., 142 n.
Helmer, J., 146 n.
Hempel, J., 116 n., 120 n., 121 n., 126 n., 127 n., 129 n., 131 n., 134 n., 137 n., 139 n.
Henrici, G., 260 n.
Hera, 213 n.
Hercher, R., 15 n., 16 n., 51 n., 142 n.
Hermann, K. F., 382 n., 421 n.
Hermes (gladiatore), 261 n.
Hermes, 151 n., 259 n., 260 n., 261 n., 263 n., 275 n., 285 n., 288 n., 291 n.
Herriot, E., 322 n., 469 n.
Hertz, M., 36 n., 37 n., 40 n.
Hertzbergen, R. W., 350 n.
Herzfeld, 44 n., 308 n., 324 n., 328 n., 361 n., 362 n., 363 n., 366 n., 383 n., 388 n., 402 n., 428 n.
Hildebrand, 228 n., 229 n., 231 n., 233 n.
Hilgenfeld, 19 n., 333 n., 335 n., 361 n., 363 n., 364 n., 366 n., 371 n., 372 n., 376 n., 378 n., 379 n., 386 n., 395 n., 402, 406 n., 410, 411 n., 412 n., 413, 414, 415 n., 416, 420 e n., 423 n., 424, 426 n., 428 n., 435 n.
Hirzel, R., 144 n., 150 n., 151 n., 163 n., 186 n., 205 n.
Hitzig, 352 n., 363 n., 402 n., 404 n., 440 n.
Hobein, H., 143 n., 219 n.
Hoche, R., 16 n., 58 n.
Hody, 320 n.
Holland, Ph., 143 n.
Holmes, R., 338 n., 344 n.
Holtorf, H., 145 n.
Holtzmann, H., 427 n., 428 n.
Höpfl, H. H., 351 n.
Horos, 213 n., 214 n.
Horowitz, J., 469 n.
Höschel, 472 n.
Howlett, D., 362 n., 442 n., 446 n., 458 n.
Hubaux, J., 362 n., 366 n.
Hubert, K., 142 n., 145 n.
Hübner, 148 n.
Hugo, L., 351 n.

Iarca, 113 n., 120 n.

IEROCLE, 115 n., 137 n., 138 n., 139 n.
IERONIMO, 20 n., 48 n., 50 n.
Immisch, O., 30 n., 62 n.
Iobates (Giuba II di Mauretania), 42 e n.
IPPARCO, 48 n.
IPPASO, 48 n., 72 n.
IPPOBOTO, 20 n.
IPPODAMO, 30 n., 48 n., 89 n., 96 n., 99 n.
Ippolito, 130 n.
IPPOLITO, 67 n., 74 n., 366 n., 372 n., 373 n., 376 n., 381 n., 390 n., 391 n., 448 n., 454 n., 456 n.
Ircano II, 455 n., 456 n., 458 n.
Isacco, 472 n., 477 n., 490 n., 554 n., 555 n., 564 n., 566 n.
Isaia, 441 n.
Iside, 9, 78, 166 n., 168 n., 173, 175 n., 207, 212 n., 213 n., 214 n., 216 n., 228 n., 231 n., 232 n., 252 n., 260 n., 263 n., 281 n.
ISIDORO, 57 n.
Istaspe, 38 n.

Jachmann, C. R., 143 n.
Jaeger, W., 3 n.
Jahveh (*Jehovah*), 314, 316, 318 n., 357 n., 432 n., 497 e n., 511 n., 513 n., 529 n.
Jan, C., 16 n.
Jannes, 247 n.
Jarca, 70 n.
Jehu, 415 n.
Jessen, 108 n.
Jethro, 415 n.
Joël, 320 n.
Jonas, K., 260 n.
Jones, R. M., 145 n.
Jordan, H., 229 n.
Jost, 361 n., 402 n., 428 n.
Jülg, H., 17 n.
Jülicher, 332 n., 428 n., 429 n.
Juster, J., 302 n.

Kaibel, 21 n.
Kayser, 16 n., 17 n., 105 n., 106 n., 108 n., 127 n., 134 n., 135 n., 138 n., 139 n.
Kaltwasser, 235 n.
Kämmel, 220 n.
Kant, I., 135 n.
Karpinski, 16 n., 58 n.
Kauffmann, 361 n.
Kawezynski, M., 227 n.
Keferstein, 468 n., 481 n., 508 n., 509 n., 516 n., 520 n., 529 n.
Keil, J., 17 n.
Keim, Th., 143 n., 240 n., 241 n.
Kepler, J., 164 n.
Klein, 36 n.
Kleinert, 351 n., 356 n.
Kliem, 58 n.
Knuth, W., 469 n.
Koetschau, 143 n.
Köppen, 426 n.
Köstlin, 364 n.
Krell, 475 n.
Kroll, J., 260 n., 265 n., 266 n., 272 n., 284 n.
Kroll, W., 36 n., 38 n., 144 n., 227 n., 257 n., 260 n., 261 n., 262 n., 263 n., 265 n., 266 n., 269 n., 270 n., 272 n., 274 n., 275 n., 276 n., 277 n., 278 n., 280 n., 281 n., 284 n., 285 n., 287 n., 290 n.
Krüger, P., 302 n.
Kuenen, 320 n.
Kuhn, G., 350 n.

Labriolle, P. de, 140 n., 240 n.
Lagrange, M. J., 116 n., 117 n., 118 n., 119 n., 120 n., 124 n., 126 n., 139 n., 140 n., 288 n., 302 n., 338 n., 361 n., 428 n., 469 n.
Lamia di Corinto, 127 n., 129 n., 138 n.
Lamech, 490 n.
Lamorte, A., 351 n.
Lampria (figlio di Plutarco), 159 n.
Lampria (fratello di Plutarco), 150 n., 172 n., 186 n.
Lampria (nonno di Plutarco), 149 n.
LAMPRIA, 157 n., 162 n., 167 n., 176 n.
LAMPRIA (PSEUDO-), 162 n.
Lassel, E., 145 n.
Latona, 213 n.
LATTANZIO, 117 n., 137 n., 138 n., 259 n., 261 n., 263 n., 264 n., 266 n., 282 n., 577 n.

Latzarus, B., 116 n., 145 n.
Lange, S., 339 n.
Lea, 490 n.
Lebreton, J., 470 n., 531 n.
Leemans, E. A., 143 n., 244 n., 248 n., 253 n.
Lefebvre, E., 332 n.
Legge, 428 n.
Legrand, P., 36 n.
Leimdorper, D., 351 n.
Leisegang, H., 287 n., 469 n., 471 n., 472 n., 473 n., 474 n., 477 n., 479 n., 482 n., 491 n., 556 n., 572 n., 573 n., 574 n.
LESBONATTE, 132 n.
Leto, 213 n.
Leutsch, 50 n.
Lévêque, Ch., 145 n., 150 n., 163 n.
Levi, A., 470 n.
Lévy, I., 362 n., 428 n.
Levy, L., 350 n., 361 n.
Lieger, P., 335 n.
Lightfoot, 423 n.
Lindskog, 143 n.
Linnet, A. P., 116 n., 138 n.
Lino, 324.
Lipsius, J., 363 n.
LISIDE, 48 n., 49 n., 50 n., 104 n., 194 n.
LIVIO, 20 n., 24 n., 26 n., 27 n., 28 n.
Lobeck, Ch., 320 n.
Loesche, G., 239 n.
LONGINO, 76 n., 245 n., 246 n.
Loth, 329 n.
LUCA, 114 n., 140 n.
LUCANO, 37 n., 38 n.
LUCIANO, 93 n., 106 n., 107 n., 116 n., 117 n., 123 n., 137 n., 220 n., 240 n., 241 n., 296 n.
Lucio, 58 n.
Lucius, 342 n., 344 n., 361 n., 363 n., 372 n., 376 n., 377 n., 402 n., 403 n., 418, 428 n., 459 n., 463 n., 464 n., 467 n., 478 n.
Lücke, 335 n., 514 n.
Ludwich, A., 337 n.
Lutterbeck, 54 n., 361 n., 428 n., 468 n.

MACROBIO, 38 n., 80 n., 91 n., 142 n., 244 n., 247 n., 547 n.
Maddalena, A., 470 n.
Magi, 38 n.
Mai, A., 50 n.
Mayer, A., 469 n.
MALALA, 122 n., 134 n.
Mameli-Lattanzi, G., 146 n.
MANETONE, 304 e n.
Mangey, Th., 302 n., 331 n., 472 n., 497 n., 513 n., 517 n.
Mangold, 361 n., 386 n.
MANILIO, 274 n.
Manzoni, A., 126 n.
Marchesi, C., 228 n., 232 n., 294 n.
Marcks, 42 n.
MARCO AURELIO, 111 n., 163 n., 165 n., 198, 219 n., 240 n., 241 n., 275 n., 291 n., 294, 295 n., 296 e n., 297, 298, 299 e n.
Marcus, R., 361 n.
Marschal, L., 361 n.
Martano, G., 244 n.
Marte, 91 n.
Martin, J., 469 n.
MARZIALE, 151 n., 261 n.
Massebieau, L., 468 n., 469 n., 474 n., 478 n.
MASSIMO DA EGE, 107 n., 118 n., 125 n., 128 n., 129 n., 137 n.
MASSIMO TIRIO, 143 n., 182 n., 219 e n., 220 n., 221 e n., 222 e n., 223 e n., 224 e n., 225 e n., 226, 227 e n., 229 n., 230, 231, 232 n., 277 n., 284 n., 306 n.
Maury, P., 17 n.
Mc Neile, A. H., 351 n., 353 n.
Mead, G. R. S., 116 n., 138 n.
Méautis, G., 16 n., 29 n., 146 n.
Meecham, G., 332 n.
MEGASTENE, 426 n.
MEGILLO, 49 n.
Meibom, 16 n.
Meyer-Krämer, R., 108 n., 116 n.
Meineke, A., 72 n.
Meyer, Ed., 116 n., 118 n., 119 n., 120 n., 121 n., 122 n., 123 n., 126 n., 127 n., 128 n., 130 n., 131 n., 132 n., 133 n., 134 n., 135 n., 138 n., 139 n., 428 n.
Meiser, K., 219 n.
Meiss, Ph., 143 n.
Melchisedec, 516 n.

MELEAGRO, 380 n.
Melli, G., 3 n.
Menachem (*Menahem*), 364 n., 397 n., 448 n.
Menandro, 426 n.
Ménard, L., 144 n., 259 n.
Mendelssohn, L., 301 n.
Menemaco Sardiano, 156 n.
Menzel, P., 338 n.
MERAGENE, 113 n., 122 n., 123 n., 125 n., 126 n., 129 n., 137 n., 138 n.
Mercurio, 259 n.
Merenditis, K. I., 146 n.
Merlan, Ph., 3 n.
MESOMEDE DI CRETA, 60 n.
Mesopotamia, 134 n.
Mestrio Floro, 151 n.
METOPO SIBARITA (o METAPONTINO), 50 n., 92 n., 96 n., 97 n.
Meunier, M., 116 n.
Micardi, B., 146 n.
Michelini-Tocci, F., 362 n.
Migne, J.-P., 138 n.
Milik, 365 n., 372 n., 442 n., 444 n., 446 n., 447 n., 448 n., 449 n., 451 n., 454 n., 455 n., 458 n.
Miller, A., 351 n.
Miller, Ed., 139 n.
Miller, J., 116 n., 124 n., 128 n., 131 n., 133 n.
MILO (o MELO), 50 n.
Minerva, 231 n.
MITRA, 306 n.
Mitridate, 149 n.
Miura Stange, A., 239 n.
MNASEA, 306 n.
MNESIMACO, 19.
Moco, 304.
MODERATO DI GADES, 16 n., 29 n., 46, 55, 56 e n., 57 n., 64, 65 n., 66 e n., 67 e n., 72 n., 75 n., 82 n., 103, 246 n.
MOIRAGENE, 106 n., 107 n.
Momigliano, A., 334 n., 470 n.
Mommsen, Th., 264 n., 308 n., 342 n.
Mondolfo, R., 34 n., 144 n., 146 n., 180 n., 195 n., 196 n., 198 n., 199 n., 251 n., 255 n., 256 n., 293 n., 302 n., 470 n., 501 n., 535 n., 545 n., 563 n., 570 n.
More, P. E., 3 n.
Moreschini, C., 227 n.
Morpurgo, G., 350 n.
Mosè, 46, 247 e n., 248 n., 261 n., 263 n., 320 n., 325 n., 326, 327 n., 367 n., 380 n., 385 n., 387 n., 393 n., 398, 399, 439, 455 n., 465 n., 475 n., 476 n., 477 n., 478 n., 484 n., 487 n., 505, 517 n., 518 n., 532, 536 e n., 541, 555 n., 556 n., 569 n., 573 n., 575 n.
Motais, A., 351 n.
Motero Díaz, S., 57 n.
Motzo, B., 334 n., 338 n., 468 n., 478 n.
Mullach, 15 n., 16 n., 41 n., 47 n., 49 n., 50 n., 51 n., 59 n., 75 n., 83 n., 248 n.
Müller, Fr. M., 35 n., 44 n., 115 n., 239 n., 259 n., 304 n., 325 n., 426 n.
Muse, 78, 208 n.
MUSONIO, 120 n., 133 n., 148 n., 163 n.
Muth, 240 n.

NEANTE, 20 n.
Nearco, 23 e n.
Nefti, 173.
Negoitsa, A., 362 n.
NEMESIO, 237 n., 239 n., 244 n., 248 n., 254 n., 257 n.
Nerone, 56 n., 106 n., 116 n., 124 n., 132 n., 148 n., 150 n., 240 n., 307 e n., 337 n., 470 n.
Nerva, 106 n., 116 n., 120 n., 132 n.
Neumann, 241 n.
Neumark, D., 470 n.
Nicarco, 149 n.
Nicolangelo, M., 351 n.
Nicolao, 306 n.
NICOMACO DI GERASA, 16 n., 46, 47 n., 49 n., 50 n., 58 n., 306 n.
Niedner, 523 n.
Nielsen, 116 n.
NIGIDIO FIGULO, 15 n., 36 e n., 37 e n., 38 n., 39 n., 40 n., 45 n., 101 n., 123 n., 133 n., 285 n., 433 n.
Nilsson, M. P., 286 n., 287 n.
Nitzsch, 148 n., 343 n.

Nestle, W., 3 n., 51 n., 60 n., 116 n., 135 n.
Neustaat, E., 3 n.
NICEFORO, 122 n.
NICETA, 122 n.
NICOMACO DI GERASA, 47 n., 52 n., 53 n., 55, 56, 57 n., 58 n., 64, 67 n., 68 n., 72 e n., 74 n., 75, 77 e n., 78 n., 79 e n., 80 n., 81 n., 85 n., 88 n., 90 n., 95, 103, 162 n., 176 n.
NICOMACO FLAVIANO, 138 n.
Nock, A. D., 124 n., 139 n., 144 n., 261 n., 266 n., 272 n., 284 n.
Noè, 475 n., 476 n., 490 n., 551 n.
Norden, E., 116 n., 118 n., 121 n., 126 n., 130 n., 244 n., 288 n., 346 n., 474 n.
Norden, Fr., 227 n.
Norreri, I., 227 n.
Notschee, 453 n.
Notscher, F., 351 n.
Numa Pompilio, 21 n., 24 e n., 25, 26 e n., 27 n., 28 e n., 29.
NUMENIO DI APAMEA, 14 n., 16 n., 56, 60 n., 67 n., 142 n., 143 n., 160 n., 174 n., 218 n., 243 e n., 244 n., 245 n., 246 e n., 247 e n., 248 e n., 249 e n., 250 n., 251 e n., 252 e n., 253 n., 254 e n., 255 n., 256 n., 257 e n., 258 e n., 268 n., 270, 271 n., 272 n., 278 n., 306 n., 519 n.

Oakesmith, J., 145 n.
Oberhummer, 324 n.
OCELLO (PSEUDO-), 15 n., 40 n., 41 e n., 42 n., 47 n., 61 n., 62 n., 68 n., 69 n., 80, 86 e n., 87 n., 88 e n., 89 n., 90 e n., 94 n., 102 n., 433 n.
Oldenberg, 424 n., 425 n.
OLIMPIODORO, 49 n., 254 n.
OMERO, 24, 189 n., 257 n., 324 e n., 325 n., 396 n.
Ohle, 364 n.
ONATA DI CROTONE, 48 n., 51 n., 55 n., 69 n., 71 n., 73 n., 268 n.
ONESICRATE, 152 n.
Onias, 307 n.
OPSIMO, 49 n.
ORAZIO, 24 n., 574 n.
Orelli, J. K., 50 n.
Orfeo, 28, 323 n., 324, 326 n.
ORIGENE, 106 n., 107 n., 109 n., 117 n., 118 n., 123 n., 138 n., 143 n., 240 n., 241 n., 242, 243 n., 244 n., 246 n., 247 n., 248 n., 322 n., 465 n., 577 n.
Ormudz, 421 n., 422 n., 423 n.
Oro, 263 n., 281 n.
Osiride, 9, 169 n., 181 n., 212 n., 213 n., 214 n., 215 n., 216 n., 343 n.
Ostane, 95 n.
Ottaviano, 38 n., 42, 125 n.
Oudendorp, 231 n.
Otzen, L., 442 n.
OVIDIO, 24 n., 40 n., 56 n., 136 n., 275 n.

Palm, A., 350 n.
Pan, 208 n.
PANACE, 50 n.
PANEZIO, 26 n.
PANFILO, 265 n.
PAOLO, 121 n., 140 n., 343 n., 344 n., 376 n., 412 n., 513 n.
PARMENIDE, 6, 86 n., 380 n., 483.
Parmentier, L., 145 n.
PARTENIO, 153 n.
Parthey, G., 143 n., 259 n., 261 n.
Paton, W. R., 142 n., 157 n.
Patrizi, 261 n.
Patroclea, 157 n.
Pedersen, J., 351 n.
Pélagaud, 240 n.
Pelli, A., 469 n.
Pelopida, 156 n.
PEMPELO, 48 n.
Penía, 173.
Penna, A., 344 n.
Pennuti, U., 227 n.
Peregrino, 110 n.
PERICTIONE, 48 n., 52 n.
Persefone, 49 n.
Persiani, 14 n., 20 n.
PERSIO, 24 n.
Petillio, L., 26 n.
Petillio, Q., 26 n.
Pettertsch, C. H., 116 n.
Pfleiderer, 428 n.
Philippe, E., 351 n., 352 n.
Philippi, F. A., 239 n.
Phillimore, J. S., 17 n.
Philonenko, M., 365 n.
PHINTYS, 48 n.
Pico della Mirandola, G., 291 n.

Pietro, 110 n., 140 n., 398 n.
Pietschmann, 258 n., 259 n., 260 n.
Pirot, L., 351 n.
Pisone, 235 n.
PISONE CENSORINO, 26 n., 28 n.
Pistelli, E., 16 n.
PITAGORA e PSEUDO-PITAGORA, 13, 16 n., 17, 18, 20 e n., 23 e n., 24 n., 28, 39 n., 40 n., 42, 45 n., 46, 47 n., 48 n., 49 n., 50 n., 55 n., 56 n., 58 n., 59 n., 60 e n., 63, 66 n., 71, 72, 75, 76 e n., 79 n., 85 n., 87, 88 n., 90 n., 91 n., 92 e n., 93 e n., 101 n., 102 e n., 103 e n., 104 e n., 105 n., 109 n., 110, 111 n., 113, 115, 117 n., 118 n., 123 n., 124 n., 131 n., 133 n., 134 n., 137 n., 141 n., 142 n., 215 n., 223 n., 225 n., 245 n., 246 e n., 247 n., 248 n., 285 n., 322 n., 324, 396 n., 427 n., 430, 433 n.
Pitone, 214 n.
Pizia, 208 e n., 209 e n.
Pizzagalli, A. M., 146 n.
PLATONE, 7 e n., 11, 21 n., 23 n., 30, 35, 41 n., 46, 48 n., 60 e n., 63, 66 n., 67 n., 73, 74 e n., 75, 76, 80, 82 n., 83, 85, 87 e n., 88 e n., 91, 92, 93 e n., 94 n., 96, 98 e n., 101 n., 134 n., 141 n., 143 n., 147 n., 148 n., 155 n., 160 e n., 161, 166, 167, 168, 172 n., 173 e n., 174 e n., 175, 176 n., 178 n., 179 n., 180 n., 181 n., 182 n., 183 e n., 184 e n., 185 n., 186 n., 187 n., 189, 190 n., 191 e n., 192, 194 e n., 195, 199 e n., 201 n., 207 n., 210 n., 215 n., 218 n., 220 n., 221, 222 n., 223 e n., 224 n., 225 n., 229 n., 230 n., 231 n., 233 n., 234 n., 237 n., 238 n., 239 n., 241 n., 242 e n., 243 n., 245 n., 246 e n., 247 e n., 248 e n., 249 e n., 250 n., 251 e n., 253 n., 254 e n., 255 n., 256 n., 258 n., 259 n., 268 n., 272 n., 285 n., 313, 317, 318, 321 n., 323 n., 324 n., 328, 337 n., 380 n., 382 n., 390 n., 404 n., 462 n., 483 e n., 486, 489 e n., 502 n., 503, 504, 508 n., 511, 530, 533 e n., 535, 536 n., 537, 542 n., 545 n., 547 n., 548 n., 554 n., 556, 561 n., 569 n., 572 n., 573 n., 574 n., 576 n.
PLINIO IL VECCHIO, 26 n., 27 n., 28 n., 38 n., 42 n., 44 n., 50 n., 90 n., 302 n., 362 n., 365 e n., 366 n., 370 n., 371 n., 372 n., 378 n., 380 n., 397, 421 n., 442 n., 443 e n.
PLOTINO, 7 n., 8 e n., 11, 46, 75 n., 76 e n., 81, 82 n., 137 n., 141 n., 142 n., 174 n., 182 n., 227 n., 245 n., 246 n., 248 n., 251, 256 n., 258 n., 268, 283 n., 305 e n., 306, 313, 433 n., 514, 577 n.
PLUTARCO, 14 n., 23 n., 24 n., 26 n., 27 n., 49 n., 50 n., 56 n., 58 n., 66 n., 69 n., 71 n., 72 n., 80 n., 81 n., 83 n., 84 n., 85 n., 88 n., 91 n., 92 n., 93 n., 94 n., 101 n., 107 n., 133 n., 142 e n., 143 n., 144 n., 145 n., 146 n., 147, 148 e n., 149 n., 150 n., 151 n., 153 n., 154 n., 155 n., 156 n., 157 n., 158 n., 159 n., 160 n., 161 n., 162 n., 163 n., 164 n., 165 e n., 166 e n., 167 e n., 168, 169 e n., 170 n., 171 e n., 172 e n., 173 n., 174 e n., 175, 176 n., 177 e n., 178 e n., 179 n., 180 n., 181 n., 182 n., 183 n., 184, 185 e n., 186 n., 187 n., 188 e n., 189 e n., 190 e n., 191 e n., 193 n., 194 e n., 195 e n., 196 n., 197 e n., 198 e n., 199 e n., 200 e n., 201 n., 202, 203 e n., 204 e n., 205 n., 206 n., 207 e n., 208, 209 e n., 210 n., 211 n., 212 e n., 213 n., 214 n., 215 e n., 216 e n., 217 n., 218 n., 219 e n., 220 n., 221 e n., 222, 224, 225 e n., 229 n., 230, 231 n., 232 n., 234, 235 e n., 242 n., 243 n., 249 e n., 250 n., 252 n., 254 n., 256 n., 258 n., 259 n., 260 n., 265 n., 266 n., 271 n., 272 n., 277 n., 280 n., 304 n., 389 n., 432 n., 453 n., 472 n., 473 n., 491 n., 497 n., 499 n., 559 n., 561 n.
Plutone, 19 n., 49 n.

Podechard, E., 350 n., 351 n., 353 n.
Pohlenz, M., 142 n., 145 n., 146 n., 154 n., 157 n., 166 n., 469 n., 573 n.
Polibio, 152 n.
Polo, 49 n.
Pompeo, 38 n., 39 n.
Pompilio Andronico, 306 n.
Ponzio, C., 23 n.
Porfirio, 16 n., 48 n., 49 n., 52 n., 53 n., 54 n., 56 n., 57 n., 58 n., 64 e n., 65 n., 67 n., 76 n., 82 n., 88 n., 91 n., 102 n., 103, 105 n., 119 n., 138 n., 139 n., 142 n., 159 n., 220 n., 225 n., 227 n., 230 n., 244 n., 245 n., 246 n., 247 n., 252 n., 253 n., 255 n., 257 n., 258 n., 284 n., 377 n., 465 n., 476 n.
Porter, F. C., 342 n.
Portogalli Tordini, B. M., 144 n., 227 n.
Posidonio, 60 n., 61 n., 91 n., 136 n., 160 n., 184 e n., 194 n., 218 n., 234 n., 267 n., 270 n., 272 n., 274 n., 275 n., 280 n., 285 n., 293 e n., 304 e n., 573 n.
Prächter, K., 14 n., 30 n., 34 n., 51 n., 59 n., 61 n., 62 n., 91 n., 123 n., 141 n., 180 n., 197 n., 215 n., 219 n., 222 n., 228 n., 230 n., 237 n., 238 n., 239 n., 243 n., 245 n., 257 n., 258 n., 267 n., 285 n., 287 n., 293 n., 299 n., 322 n., 326 n., 333 n., 337 n., 428 n., 476 n., 478 n., 502 n., 521 n., 573 n., 575 n.
Prantl, K., 83 n., 227 n., 229 n., 230 n.
Preisker, M., 469 n.
Preller, L., 26 n., 100 n., 144 n., 162 n., 245 n., 248 n., 302 n., 468 n., 545 n., 551 n.
Premerstein, A. von, 17 n.
Prisciano, 229 n.
Proclo, 49 n., 75 n., 91 n., 143 n., 177 n., 180 n., 241 n., 245 n., 246 n., 250 n., 251 e n., 252 n., 254 e n., 255 n., 256 n., 257 n., 258 n., 268 n.
Proro, 49 n.
Proro (Pseudo-), 80 n.
Proserpina, 231 n.
Proteo, 110 n.
Protesilao, 107 n.
Psiche, 228 n., 233 n.
Ptolemaide, 59 n.
Puech, A., 244 n.
Putifarre, 490 n.

Rachele, 490 n., 554 n.
Rahlfs, A., 301 n.
Raingeard, P., 143 n.
Ramnusia, 231 n.
Rathke, A., 227 n.
Rattenbury, 122 n.
Rebecca, 490 n., 554 n.
Reinach, 392 n.
Reinhardt, K., 146 n.
Reinisch, P., 469 n.
Reiske, J. J., 219 n.
Reiter, 302 n.
Reitzenstein, R., 124 n., 126 n., 129 n., 142 n., 244 n., 260 n., 261 n., 265 n., 266 n., 269 n., 284 n., 287 n., 288 n., 290 n., 470 n.
Renan, E., 352 n., 360 n., 361 n.
Reuss, 361 n., 417 n.
Réville, J., 107 n., 115 n., 116 n., 117 n., 128 n., 139 n., 468 n.
Ricciotti, G., 344 n.
Riccobonus, 15 n.
Richter, C. E., 302 n.
Rieckher, 108 n.
Ritschl, A., 361 n., 377 n., 378 n., 379 n., 383 n., 386 n., 390 n., 394 n., 401, 402 n., 406 n., 407, 408 n., 409 n., 410 e n., 428 n., 436 n.
Ritter, 5, 42 n., 108 n., 144 n., 162 n., 345 n., 248 n., 253 n., 302 n., 468 n., 482 n., 545 n., 551 n.
Robbins, 16 n., 58 n.
Robertson, J. M., 116 n.
Rohde, E., 58 n., 119 n., 131 n., 133 n., 139 n., 142 n., 227 n., 335 n.
Roma, 14 n., 20 n., 24 n., 25 n., 27 e n., 35 e n., 36, 42, 43, 44 n., 45 n., 46 n., 106 n., 127 n., 148 n., 149 n., 150 n., 152 n., 219 n., 240 n., 241 n., 265 n.
Rose, 41 n., 72 n., 230 n.
Rostagni, A., 29 n.

Roth, C., 444 n.
Rougier, Z., 239 n.
Rubinstein, A., 364 n.
Ruelle, C. E., 244 n.
Ruspante, I., 337 n.
Rzach, A., 301 n., 335 n.

SALLUSTIO, 38 n., 39 n., 40 n.
Salomone e *Pseudo-Salomone*, 55 n., 314, 331 n., 338 n., 339 n., 341 n., 350 e n., 352 n., 353 n., 527.
Sancuniatone, 305 n.
Sandbach, F. K., 146 n.
Sandmel, S., 470 n.
Sansone, 472 n.
Sara, 329 n., 476 n., 481 n., 490 n., 560.
Saturnino, 151 n.
Saturno, 91 n.
Sauppe, H., 230 n.
Scaligero, G., 152 n.
Schädel, 470 n.
Schechter, S., 445 n.
Schmekel, A., 17 n., 34 n., 40 n., 56 n., 61 n., 62 n.
Schmertosch, R., 145 n., 184 n.
Schmid, W., 60 n., 120 n., 121 n., 122 n., 124 n., 126 n., 132 n., 134 n., 139 n., 144 n., 158 n., 205 n., 241 n., 244 n., 260 n., 265 n., 288 n., 290 n., 301 n., 322 n., 332 n., 335 n., 336 n., 338 n., 467 n., 468 n., 470 n., 471 n., 472 n., 476 n., 478 n., 573 n., 575 n.
Schmidt, K., 239 n., 243 n., 469 n.
Schnabel, P., 304 n.
Scholz, A. von, 305 n.
Schöne, 42 n.
Schonfield, 442 n.
Schreiter, 148 n.
Schröter, J., 145 n.
Schubert, K., 424 n., 442 n., 446 n., 447 n., 448 n., 449 n., 450 n., 451 n., 452 n., 453 n., 455 n., 457 n., 458 n.
Schuré, E., 291 n.
Schürer, E., 302 n., 322 n., 332 n., 333 n., 334 n., 335 n., 348 n., 349 n., 361 n., 363 n., 364 n., 376 n., 377 n., 380 n., 390 n., 402 n., 405 n., 414 n., 428 n., 432 n., 467 n., 474 n.
Schütz, B., 339 n.
Schwartz, E., 126 n., 133 n., 471 n., 572 n.
Schwegler, 26 n., 377 n.
SCITINO, 50 n.
Scopeliano, 135 n.
Scott, W., 143 n., 262 n., 266 n.
Scott Moncrieft, P. D., 145 n.
SECONDO, 59 n., 60 n.
Seibert, 148 n.
Seleuco, 259 n.
Sellin, E., 338 n.
SENECA, 43, 45 n., 59 n., 133 n., 135 n., 150 n., 155 n., 163 n., 165 n., 196 n., 199 n., 219 n., 274 n., 291 n., 293 e n.
SENOCRATE, 7 n., 63, 66 n., 80 n., 160 n., 172, 178 n., 184 e n., 194 n., 218 n., 254 n.
SENOFANE, 6, 317.
SENOFONTE, 107 n., 127 n., 205 n.
Sepp, S., 166 n., 244 n.
Serapide, 304.
SERVIO, 15 n., 37 n.
Sestio Nigro, 42 e n., 45 n.
SESTO NEOPITAGORICO, 44 n., 50 n., 58 n., 60 n., 66 n.
SESTO EMPIRICO, 17 n., 50 n., 60 n., 61 n., 67 n., 71, 84 n., 87 n.
Seth, 490 n.
Settimio Severo, 106 n., 107 n., 108 n., 122 n.
Sharp, D. S., 294 n.
Siefert, 159 n.
Siegfried, 313 n., 317 n., 353 n., 355 n., 358, 418 n., 468 n., 482 n., 487 n., 488 n., 489 n., 491 n., 492 n., 504 n., 513 n., 528 n., 533 n., 539 n., 550 n., 556 n., 564 n.
Silla, 27 n., 35 n.
Silpha, 490 n.
SIDONIO APOLLINARE, 138 n., 229 n.
SIMMACO, 40 n.
Simone, profeta esseno, 364 n., 397 n.
Simone, mago, 110 n., 135 n.
SIMPLICIO, 16 n., 50 n., 51 n., 52 n., 54 n., 56 n., 57 n., 74 n., 75 n., 79 n., 82 n., 83 n., 84 n., 88 n., 90 n., 178 n.
SINCELLO, 151 n., 219 n.

Sinesio, 365 n., 371 n.
Sinko, Th., 227 n.
Sintenis, 143 n.
Siracide, 334 n., 349 n., 350 n.
Siria, 134 n.
Siriano, 47 n., 72 n., 74 n., 76 n., 250 n.
Smirne, 129 n.
Socrate, 23 n., 158 n., 200 n., 207, 220 n., 221, 225 n., 232 e n., 246 n., 247 n., 251 n.
Sofocle, 325 n., 358 n., 359 n., 380 n.
Solino, 91 n.
Solmsen, 107 n., 122 n., 123 n., 124 n., 129 n., 131 n., 134 n., 139 n.
Solone, 215 n.
Sorano, 259 n.
Sosicrate, 19 n.
Soso, 306 n.
Sossio Senecione, 148 n., 150 n., 151 n.
Soterico, 16 n.
Soury, G., 145 n., 146 n.
Sozione, 42, 43, 44 n., 59 n.
Spadafora, 351 n., 353 n., 470 n.
Sparta, 149 n.
Speusippo, 58 n., 63, 178 n.
Spiegel, 423 n.
Stählin, 241 n., 301 n., 322 n., 332 n., 338 n., 470 n.
Stamatákos, 143 n.
Staples, W. L., 351 n.
Statilii, 45 n.
Statilio Tauro, 45 n.
Stefano, 348 n., 349 n.
Stefano di Bisanzio, 56 n.
Stein, E., 469 n.
Stein, F., 482 n.
Stein, H. von, 146 n., 148 n.
Steinhart, 92 n., 468 n., 472 n., 517 n., 523 n., 543 n.
Stenida, 49 n., 99 n.
Steur, K., 469 n.
Stobeo, 16 n., 30 n., 41 n., 47 n., 48 n., 49 n., 50 n., 51 n., 52 n., 53 n., 54 n., 55 n., 56 n., 66 n., 68 n., 69 n., 71 n., 72 n., 74 n., 78 n., 81 n., 83 n., 84 n., 85 n., 86 n., 87 n., 88 n., 89 n., 90 n., 91 n., 92 n., 93 n., 94 n., 95 n., 96 n., 97 n., 98 e n., 99 n., 100 n., 102 n., 119 n., 155 n., 157 n., 196 n., 248 n., 252 n., 253 n., 254 n., 255 n., 257 n., 258 n., 259 n., 261 n., 262 n., 263 n., 268 n., 270 n., 271 n., 273 n., 274 n., 275 n., 276 n., 277 n., 278 n., 279 n., 280 n., 281 n., 282 n., 284 n., 472 n.
Strabone, 426 n.
Strathmann, 459 n.
Sulla, 149 n.
Sullivan, W. M., 228 n.
Susemihl, F., 35 n., 40 n., 60 n., 322 n., 337 n.
Svetonio, 36 n., 37 n.
Swedenborg, E., 135 n.
Swete, H. B., 301 n.
Swoboda, A., 15 n., 36 n.

Tacito, 45 n., 470 n.
Talete, 215 n.
Tannery, P., 58 n.
Taranto, 18, 20, 21 n., 23, 24 n.
Tartaro, 78.
Tat, 262 n., 274 n.
Tauro, discepolo di Plutarco, 306 n.
Tauro, stoico, 159 n.
Teage, 49 n., 92 n., 96 n., 97 n.
Teano, 49 n., 50 n., 51 n., 59 n.
Tearida, 49 n.
Teicher, 442 n.
Telaugete, 49 n.
Temistio, 51 n., 380 n.
Teofilo, 87 n.
Teofrasto, 52 n., 53 n., 162 n., 217 n., 230 n., 320 n.
Teognide, 337 n., 356 n., 358 n., 359 n.
Teone di Smirne, 233 e n.
Terenzio Prisco, 151 n.
Tertulliano, 24 n., 87 n., 259 n., 265 n., 266 n.
Thackeray, 394 n., 395 n., 396 n.
Thedinga, F., 143 n., 244 n., 245 n., 246 n., 248 n., 253 n.
Theiler, W., 3 n.
Thévenaz, P., 146 n., 173 n.
Thilo, M., 350 n.
Thimm, K., 260 n.
Thomas, D. W., 362 n.
Thomas, F., 227 n.
Thomas, P., 143 n., 227 n.
Thoth, 214 n., 258 n., 260 n., 261 n.

Tiberio Alessandro, 307, 470 n., 471 n.
Tifone, 173, 214 n., 216 n.
Tyler, 355 n., 357 n., 358 e n., 359 n., 360 n.
Timarco, 187 n.
Timasione, 130 n.
TIMEO (PSEUDO-), 61 n., 62 n., 87 n., 93 e n.
TIMEO DI LOCRI, 80, 81 n., 85 n., 88 n., 90 e n., 93 e n., 94.
TIMEO DI TAUROMENIO, 19 n., 20 n.
Timone, fratello di Plutarco, 150 n., 157 n.
TIMONE FLIASIO, 19 n.
Timossena, 150 n.
Tito, 365 n.
Tolomeo I, 304 e n.
Tolomeo II, 324 n.
Tolomeo III, 344 n.
Tolomeo VII, 339 n.
Tolomeo Epifane, 352 n., 401 n.
Tolomeo Evergete, 307 n., 324 n.
Tolomeo Filadelfo, 323 n., 324 n., 332 n.
Tolomeo Filometore, 307 n., 319 n., 322 n., 323 n., 324 n.
Tolomeo IV Filopatore, 339 n., 344 n.
Tolomeo Lagide, 307 n.
Tolomeo Latiro, 307 n.
Tordini, vedi Portogalli.
Torhoudt, A., 146 n.
Torrey, C. C., 351 n.
Traci, 20 n.
Traiano, 148 n., 149 n., 150 n., 151 n.
Tramontano, 301 n., 332 n., 334 n.
TRASILLO, 41 n., 246 n., 265 n.
Tredwell, D. M., 116 n.
Treitel, L., 469 n.
Trench, 144 n.
Treplin, 478 n.
Trofonio, 119 n., 125 n.
Troia, 129 n.
Trotta, G., 469 n.
Turchi, N., 45 n.
Turnebus, A., 261 n.
TZETZE, 122 n.

Überweg, F., 14 n., 34 n., 59 n., 61 n., 62 n., 91 n., 123 n., 141 n., 180 n., 197 n., 215 n., 219 n., 222 n., 228 n., 230 n., 237 n., 238 n., 239 n., 243 n., 245 n., 257 n., 258 n., 293 n., 299 n., 322 n., 326 n., 333 n., 337 n., 410 n., 428 n., 436 n., 437 n., 468 n., 476 n., 502 n., 521 n., 573 n., 575 n.
Urano, 259 n.
Ussani, V., 227 n.

Vaccari, A., 351 n., 353 n.
Vacherot, 67 n., 82 n., 468 n.
Vahlen, J., 24 n., 25 n.
Vaillant, A., 365 n.
Valckenaer, C. A., 319 n., 320 n., 322 n.
VALENTINO, 250 n.
VALERIO ANZIATE, 27 n.
Valerio Festo, 121 n.
VALERIO MASSIMO, 26 n.
Valerio Quirinale, 133 n., 135 n., 136 n.
Van der Born, E. T., 351 n.
Vanderlinden, E., 469 n.
Van Groningen, B. A., 116 n.
Van Imschoot, P., 339 n.
Vardane, 132 n., 134 n.
VARRONE, 26 n., 27 n., 37 n., 38 n., 40 e n., 41 n., 42 n., 44 n., 53 n., 87 n.
Vatinio, 37 n., 39 e n., 40 e n.
Vegni, G., 350 n.
Vermès, G., 362 n., 363 n., 459 n.
Vespasiano, 110 n., 120 n., 132 n., 307, 442 n., 470 n.
Villoison, J.-B., 47 n., 52 n., 54 n., 74 n., 83 n.
Vincent, 334 n.
VIRGILIO, 281 n.
VITRUVIO, 53 n.
Völker, W., 469 n.
Volkmann, I., 148 n.
Volkmann, R., 144 n., 148 n., 149 n., 153 n., 154 n., 159 n., 160 n., 162 n., 165 n., 201 n., 205 n., 235 n.
Volscht, A., 346 n.
Völsing, G., 145 n.
VOPISCO, 106 n., 115 n.

Waszink, J. H., 244 n.
Weber, H., 146 n.
Weber, W., 338 n.

Weyman, P., 227 n.
Weymar, 467 n.
Weisengott, J. P., 339 n.
Wellauer, 108 n.
Wellmann, 34 n., 468 n.
Wendland, P., 3 n., 124 n., 139 n., 301 n., 302 n., 332 n., 333 n., 334 n., 364 n., 371 n., 428 n., 459 n., 465 e n., 466 n., 467 n., 468 n., 469 n., 471 n., 472 n., 474 n., 475 n., 478 n., 483 n., 575 n.
Wenley, 75 n., 141 n.
Wessely, K., 260 n.
Westaway, K. M., 145 n.
Westermann, A., 16 n.
Whittaker, T., 107 n., 139 n., 506 n.
Wiersma, W., 34 n.
Wifstrand, A., 240 n.
Wilamowitz Möllendorff, U. von, 126 n.
Wilcken, U., 324 n.
Windelband, W., 532 n.
Windisch, 38 n., 288 n.
Witt, R. E., 3 n.
Wyttenbach, 142 n.
Wolff, 468 n., 507 n., 523 n.
Wolfson, A., 469 n.
Wotterspoon, 116 n.

Xylander, W., 142 n.

Young, 337 n.

Zadok, 419.
ZALEUCO, 41, 49 n., 98 n., 100 n.
Zanolli, A. A., 337 n.
Zapletal, V., 350 n.
Zarata, 66 n.
Zaratus, 49 n.
Zeitlin, 442 n., 444 n.
Zeller, E., 13 n., 15 n., 29 n., 34 n., 36 n., 38 n., 39 n., 45 n., 57 n., 58 n., 59 n., 60 n., 61 n., 70 n., 115 n., 116 n., 118 n., 120 n., 122 n., 124 n., 126 n., 128 n., 130 n., 135 n., 164 n., 178 n., 183 n., 222 n., 228 n., 231 n., 238 n., 239 n., 249 n., 287 n., 291 n., 297 n., 302 n., 322 n., 341 n., 343 n., 344 n., 345 n., 352 n., 359 n., 361 n., 389 n., 396 n., 428 n., 429 n., 432 n., 445 n., 447 n., 448 n., 450 n., 452 n., 453 n., 456 n., 458 n., 459 n., 467 n., 468 n., 474 n., 535 n.
ZENONE DI CIZIO, 184 n., 294 n., 313, 475 n., 483, 487, 532, 555 n.
ZENONE DI SIDONE (stoico), 305 n.
ZENONE DI SIDONE (epicureo), 306 n.
ZENONE TAURICO, 335 n.
Zeus, 22 n., 33 n., 99 n., 110 n., 190 n., 201 n., 213 n., 258 n., 295, 324 n., 327 n., 333 n.
Ziegler, K., 143 n., 145 n., 155 n., 188 n., 205 n., 217 n., 235 n.
Zielewicz, 42 n.
Zielinski, Th., 260 n.
Zimmerle, W., 351 n.
Zoilo, 426 n.
Zoroastro, 95 n., 257 n., 420 n.
ZOSIMO, 261 n., 262 n.

INDICE GENERALE

INTRODUZIONE . . . . p. 3

Carattere generale di questo indirizzo (3-4). — [*Nota bibliografica sui precursori del neoplatonismo in generale*: 3]. — Sua presunta derivazione dall'Oriente (5-10). — Suoi rapporti con l'ebraismo (10-13). — [*Nota sugli influssi orientali nei precursori del neoplatonismo*: 13-14].

I. IL RAMO PURAMENTE GRECO: I NEOPITAGORICI, I PLATONICI PITAGORIZZANTI, GLI ULTIMI STOICI p. 15

1. La prima comparsa del nuovo pitagorismo; epoca e luogo della sua origine . . . . p. 15

I misteri pitagorici (15-22). — [*Nota bibliografica sui neopitagorici*: 15-17]. — La filosofia pitagorica: i « Libri di Numa » (22-29). — Alessandro Poliistore (30-36). — Nigidio Figulo, Vatinio, altri pitagorici romani (36-43). — Luogo d'origine della scuola neopitagorica (43-44). — [*Nota sulla diffusione e fioritura del neopitagorismo*: 44-45].

2. La scuola neopitagorica: filosofi e opere . p. 46

Scritti pitagorici pseudonimi (46-55). — Apollonio, Moderato, Nicomaco, Filostrato ecc. (55-61). — [*Nota su Ovidio*: 56].

3. Le dottrine della scuola neopitagorica: le cause ultime . . . . p. 62

Caratteri generali del neopitagorismo (62-65). — Le cause ultime: unità e dualità (65-66). — La divinità (66-73). — Idee e numeri (73-76). — Mistica dei numeri (76-80). — L'« anima mundi » e la materia (80-81).

4. Continuazione. Dottrine logiche, fisiche e antropologiche . . . . p. 82

Disquisizioni logiche (82-84). — Filosofia della natura; eternità del mondo (85-87). — Altre teorie fisiche (87-91). — Antropologia (91-94). — Demonologia (94-95).

5. Continuazione. La filosofia pratica. L'ideale pitagorico: Pitagora e Apollonio . . . . . p. 95

La dottrina dei beni e delle virtù (95-98). — Politica (98-99). — Idee religiose e ascetismo (99-102). — L'ideale della « vita pitagorica »: la figura di Pitagora (102-104). — Apollonio di Tiana: la sua personalità storica (104-105). — L'opera di Filostrato: la sua raffigurazione di Apollonio (106-115). — [*Nota su Apollonio di Tiana*: 115-141]. — [*Nota conclusiva sull'importanza storica del neopitagorismo*: 141-142].

6. Platonici pitagorizzanti. Plutarco . . . . p. 142

La scuola platonica e i suoi rapporti col neopitagorismo (142-147). — [*Nota bibliografica generale sui platonici pitagorizzanti*: 142-144]. [*Plutarco da Cheronea*: 144-146]. — Plutarco: la sua personalità filosofica (147-166). — [*Nota sulla vita e sulle opere di Plutarco*: 149-159]. — Religiosità di Plutarco (166-167). — La divinità (168-170). — La materia e l'« anima cattiva » (171-173). — Idee e numeri (174-177). — L'anima universale (177-179). — Il mondo nel suo insieme (180-182). — Gli dèi celesti e i dèmoni (183-187). — La provvidenza (188-189). — Fisica e cosmologia (190-191). — Antropologia (192-194). — Etica (195-201). — Le idee religiose di Plutarco (202-207). — La màntica (208-210). — Plutarco e le religioni popolari (211-212). — Interpretazione dei miti (212-214). — Sincretismo religioso e atteggiamento di fronte all'ascetismo (215-217). — [*Nota finale su Plutarco*: 217-218].

7. Continuazione: Massimo, Apuleio, Numenio ecc. . . . . p. 219

Massimo: il suo eclettismo, la sua concezione religiosa (219-226). — [*Bibliografia su Massimo Tirio*: 219]. — Apuleio (227-233). — [*Edizioni recenti di Apuleio; studi su Apuleio filosofo*: 227-228]. — Teone, Albino, Attico (233-235). — L'opera « Sul fato » (235-237). — [*Osservazioni generali sul* Περὶ εἱμαρμένης: 237-239. — Celso (239-243). — [*Nota bibliografica su Celso*: 239-240]. — Numenio (243-247). — [*Bibliografia su Numenio*: 244-245]. — Le tre divinità di Numenio (248-252). — Antropologia (252-255). — [*Nota conclusiva su Numenio*: 256-257]. — Cronio e Arpocrazione (257-258). — [*Nota bibliografica su Cronio*: 257]. — Gli scritti ermetici (258-267). —

[*Nota bibliografica sugli scritti ermetici*: 260]. — [*Nota supplementare sulla serie degli scritti ermetici*: 260-263]. — [*L'età degli scritti ermetici*: 265-267]. — Loro idee metafisiche (267-270). — Cosmologia (270-278). — Antropologia (278-281). — Dottrine etico-religiose (282-284). — [*Nota conclusiva sull'ermetismo*: 284-290].

8. Stoici platonizzanti . . . . p. 291

L'aspetto dualistico dello stoicismo (291-292). — Posidonio e Seneca (292-293). — Epitteto e Marco Aurelio: carattere religioso della loro filosofia (294-297). — [*Nota su Epitteto*: 294]. — Epitteto e Marco Aurelio: dualismo antropologico (298-300).

II. LA FILOSOFIA EBRAICO-GRECA . . . . p. 301

1. La filosofia alessandrina prima di Filone . p. 301

[*Nota bibliografica preliminare sulla filosofia ebraico-greca*: 301-302]. — Greci e orientali dopo Alessandro Magno (301-306). — Gli ebrei egiziani (306-309). — La loro filosofia (309-311). — Orientamento e caratteristiche del pensiero ebraico-greco (311-315). — Origine del pensiero ebraico-alessandrino; i « Settanta » (315-319). — Aristobúlo (319-329). — La filosofia alessandrina dopo Aristobúlo; gli allegoristi anteriori a Filone (329-331). — Aristea (331-334). — Gli oracoli sibillini (334-338). — Il « Libro della Sapienza » (338-344). — [*Nota sulla « Sapienza di Salomone »*: 338-339]. — Il Quarto Libro dei Maccabei (345-347).

2. L'ebraismo in Palestina; gli Esseni . . . p. 347

Ebrei e greci in Palestina (347-350). — L'*Ecclesiaste* (350-359). — [*Notizia bibliografica sull'« Ecclesiaste »*: 350-351]. — Gli Esseni: fonti dell'essenismo (360-366). — [*Bibliografia sugli Esseni*: 361-362]. — Istituzioni sociali e modo di vita (367-384). — Dottrine degli Esseni; interpretazione allegorica delle Scritture (384-389). — Antropologia ed etica degli Esseni (390-392). — Dottrina degli angeli e venerazione della natura (392-395). — Divinazione (396-397). — Origine degli Esseni: loro prima comparsa (397-401). — Origine non puramente ebraica degli Esseni (401-407). — Contro la tesi di Ritschl (407-410). — La prima ipotesi di Hilgenfeld (410-414). — La seconda teoria di Hilgenfeld (414-416). — Presunta derivazione dell'essenismo dal movimento dei Maccabei (416-418). — Contro l'origine degli Esseni dai Chasidei (418-419). — Contro la derivazione dal farisaismo (419-423). — Contro la derivazione dal buddismo (424-427). — Analogie con la teosofia neopitagorica (427-437). — Epoca e luogo d'origine dell'essenismo (437-441). — [*Nota generale sugli Esseni in riferimento ai manoscritti del Mar Morto*: 441-458]. — I Terapeuti (459-467). — [*Bibliografia sui Terapeuti*: 459]. — [*Nota generale sui Terapeuti*: 467-468].

3. Filone . . . . p. 468

La sua personalità filosofica (468-480). — [*Nota bibliografica su Filone alessandrino*: 469-470]. — Rivelazione ebraica e sapienza greca (480-486). — Origine ebraica del pensiero greco, interpretazione allegorica della religione ebraica (486-493). — La divinità (493-500). — Le qualità di Dio (500-502). — Le forze divine (502-512). — Bontà e potenza (512-514). — Il logos: suo concetto (514-516). — Rapporto tra il logos e Dio (516-521). — Rapporto del logos col mondo (521-523). — « Personalità » del logos (523-526). — Origine della dottrina del logos (526-531). — La materia (532-534). — Formazione e conservazione del mondo. Provvidenza divina (534-538). — Concetto di natura, simbolismo dei numeri, astrologia (538-541). — Antropologia: natura e differenziazione dell'anima (541-546). — La vita terrena, le forze psichiche (546-551). — Peccaminosità di tutto il genere umano (551-553). — Etica: stoicismo (553-556). — Fondamento teologico dell'etica (557-558). — L'attività pratica (558-560). — L'attività teoretica, le scienze enciclopediche (560-562). — La vita religiosa (562-564). — Virtú ascetica, acquisita, naturale (564-566). — La visione di Dio (566-570). — Conclusione (570-572). — [*Nota finale su Filone*: 572-577].

Indice dei nomi . . . . p. 579

Finito di stampare
nelle Officine Grafiche Fratelli Stianti
Sancasciano - Firenze
— Febbraio 1979 —

IL PENSIERO STORICO

1. EDUARD FUETER, *Storia del Sistema degli Stati europei dal 1492 al 1559*. Trad. di B. Marin. Prima ristampa.
2. E. ZELLER - R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*. Parte I: I Presocratici. Vol. I : Origini, caratteri e periodi della filosofia greca. A cura di R. Mondolfo. Terza edizione. Seconda ristampa.
3. MICHAEL ROSTOVZEV, *Storia economica e sociale dell'impero romano*. Pref. di G. De Sanctis. Trad. di G. Sanna. (L'opera è stata ripubblicata in ristampa anastatica nella serie « Strumenti »).
4. THEODOR GOMPERZ, *Pensatori greci*, Vol. I : Dalle origini agli storici. Trad. di L. Bandini. Terza edizione. Seconda ristampa.
5. ARRIGO SOLMI, *Discorsi sulla Storia d'Italia*. (Esaurito).
6. THEODOR GOMPERZ, *Pensatori greci*. Vol. II : L'illuminismo, Socrate e i Socratici. Trad. di L.Bandini. Terza edizione. Seconda ristampa.

7-8. FREDERIC C. CHURCH, *I riformatori italiani*. Due voll. Trad. di D. Cantimori. (Esaurito).

9. ERNST CASSIRER, *La filosofia dell'Illuminismo*. Trad. di E. Pocar. (L'opera è stata ripubblicata in ristampa anastatica nella serie « Strumenti »).

10. Ernst Cassirer, *Individuo e Cosmo nella filosofia del Rinascimento*. Trad. di F. Federici. (L'opera è stata ripubblicata in ristampa anastatica nella serie « Strumenti »).

11. Werner Jaeger, *Aristotele*. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale. Trad. di G. Calogero. Quarta ristampa.

12. Julius Schlosser Magnino, *La letteratura artistica*. Manuale delle fonti della storia dell'arte moderna. Trad. di F. Rossi. Terza edizione aggiornata bibliograficamente da O. Kurz. (L'opera è stata ripubblicata in ristampa anastatica nella serie « Strumenti »).

13. Werner Jaeger, *Paideia*. La formazione dell'uomo greco. Vol. I : L'età arcaica. Apogeo e crisi dello spirito attico. Trad. di L. Emery e A. Setti. (L'opera è stata ripubblicata in ristampa anastatica nella serie « Strumenti »).

14. A. Rumpf - P. Mingazzini, *Manuale di storia dell'arte classica*. 65 tavole f. t. (Esaurito).

15. Carl Prantl, *Storia della logica in Occidente*. Età medievale: Parte prima. Trad. di L. Limentani. (Esaurito).

16. Domenico Comparetti, *Virgilio nel Medioevo*. Vol. I. Nuova edizione a cura di Giorgio Pasquali. Terza ristampa.

17. Carl Prantl, *Storia della logica in Occidente*. Età medievale : Parte seconda. Trad. di L. Limentani. (Esaurito).

18. E. Zeller - R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*. Parte I : I Presocratici. Vol, II : Jonici e Pitagorici. A cura di R. Mondolfo. Seconda edizione. Seconda ristampa.

19. Giovanni Sanna, *Bibliografia generale dell'età romana imperiale*. Vol. I: Parte generale. (Esaurito).

20-21. Gaetano De Sanctis, *Storia dei Greci*. Dalle origini alla fine del secolo V. Due volumi. (L'opera è stata ripubblicata in ristampa anastatica nella serie « Strumenti »).

22. **Domenico Comparetti**, *Virgilio nel Medioevo*. Vol. II. Nuova edizione a cura di Giorgio Pasquali. Terza ristampa.

23. **Walter F. Otto**, *Gli Dei della Grecia*. L'immagine del divino riflessa dallo spirito greco. Trad. di G. Federici Ajroldi. Terza edizione. Prima ristampa.

24. **Ernst Troeltsch**, *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*. Vol. I: Cattolicesimo primitivo e cattolicesimo medievale. Trad. di G. Sanna. Seconda ristampa.

25-26. **Heinrich Maier**, *Socrate*. Due volumi. Trad. di G. Sanna. (L'opera è stata ripubblicata in ristampa anastatica nella serie «Strumenti»).

27. **Francesco Ruffini**, *Studi sul Giansenismo*. A cura di E. Codignola. (L'opera è stata ripubblicata in ristampa anastatica nella serie « Strumenti»).

28. **Theodor Gomperz**, *Pensatori greci*. Vol. III : Platone. Trad. di L. Bandini. Seconda edizione riveduta. Prima ristampa.

29. **Theodor Gomperz**, *Pensatori greci*. Vol. IV : Aristotele e i suoi successori. Trad. di D. Faucci. Prima ristampa.

30. **Ernesto Codignola**, *Illuministi, giansenisti e giacobini nell'Italia del '700*. (Esaurito).

31. **Santo Mazzarino**, *Fra Oriente e Occidente*. (Esaurito).

32. **Ernst Cassirer**, *La rinascenza platonica in Inghilterra e la scuola di Cambridge*. Trad. di R. Salvini. Prima ristampa.

33. **Nicola Ottokar**, *Studi comunali fiorentini*. (Esaurito).

34. **Gaetano De Sanctis**, *Studi di storia della storiografia greca*. (Esaurito).

35. **Ernst Troeltsch**, *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*. Vol. II : Il Protestantesimo. Trad. di G. Sanna. Prima ristampa.

36. **Rodolfo Mondolfo**, *Il materialismo storico in Federico Engels*. (L'opera è stata ripubblicata in ristampa anastatica nella serie « Strumenti»).

37. **Benedetto Marzullo**, *Il problema omerico.* (Esaurito).

38. i-viii, **Gaetano De Sanctis**, *Storia dei Romani.*
Vol. I : La conquista del primato in Italia. Terza ristampa.
Vol. II : La conquista del primato in Italia. Terza ristampa.
Vol. III : L'età delle guerre puniche ; parte I. Prima ristampa.
Vol. III : L'età delle guerre puniche ; parte II.
Vol. IV : La fondazione dell'Impero ; parte I : Dalla battaglia di Naraggara alla battaglia di Pidna.
Vol. IV : La fondazione dell'Impero ; parte II : Vita e pensiero nell'età delle grandi conquiste ; tomo I. Terza ristampa.
Vol. IV : La fondazione dell'Impero ; parte II : Vita e pensiero nell'età delle grandi conquiste ; tomo II. Terza ristampa.
Vol. IV : La fondazione dell'Impero ; parte III : Dalla battaglia di Pidna alla caduta di Numanzia. Terza ristampa.

39. **Werner Jaeger**, *Paideia.* La formazione dell'uomo greco. Vol. II : Alla ricerca del divino. Trad. di A. Setti. (L'opera è stata ripubblicata in ristampa anastatica nella serie «Strumenti»).

40. **Werner Jaeger**, *Paideia.* La formazione dell'uomo greco. Vol. III: Il conflitto degli ideali di cultura nell'età di Platone. Trad. di A. Setti. (L'opera è stata ripubblicata in ristampa anastatica nella serie «Strumenti»).

41. **Eduard Fraenkel**, *Elementi plautini in Plauto* (*Plautinisches im Plautus*). Trad. di F. Munari. Prima ristampa.

42. **Michael Rostovzev**, *Storia economica e sociale del mondo ellenistico.* 3 voll., 112 tavole f. t. Trad. di M. Liberanome e G. Sanna.

43. **Paul Oskar Kristeller**, *La tradizione classica nel pensiero del Rinascimento.* Trad. di F. Onofri. Seconda ristampa.

44. **Max Pohlenz**, *L'uomo greco.* Trad. di B. Proto. Seconda ristampa.

45. **Werner Jaeger**, *La teologia dei primi pensatori greci.* Trad. di E. Pocar. Prima ristampa.

46. **E. Zeller - R. Mondolfo**, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico.* Parte I : I Presocratici. Vol. IV : Eraclito. A cura di R. Mondolfo. Prima ristampa.

47. E. ZELLER - R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*. Parte III: La filosofia post-aristotelica. Vol. VI: Giamblico e la scuola di Atene. A cura di G. Martano. Prima ristampa.

48. RODOLFO MONDOLFO, *Figure e idee della filosofia del Rinascimento*. Trad. di L. Bassi. Prima ristampa.

49. ABY WARBURG, *La rinascita del paganesimo antico*. Contributi alla storia della cultura, raccolti da G. Bing. 88 tavole f. t. Trad. di E. Cantimori. Prima ristampa.

50. E. ZELLER - R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*. Parte II: Da Socrate ad Aristotele. Vol. VI: Aristotele [Tomo terzo] ed i Peripatetici piú antichi. A cura di A. Plebe.

51. WERNER JAEGER, *Cristianesimo primitivo e paideia greca*. Trad. di S. Boscherini. Con una bibliografia degli scritti di W. Jaeger, a cura di H. Bloch. (L'opera è stata ripubblicata in ristampa anastatica nella serie « Strumenti»).

52. E. ZELLER - R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*. Parte I: I Presocratici. Vol. III: Eleati. A cura di G. Reale.

53. ERNST CASSIRER, *Dall'Umanesimo all'Illuminismo*. Scritti raccolti a cura di P. O. Kristeller. Trad. di F. Federici.

54. VICTOR EHRENBERG, *Lo stato dei Greci*. Trad. di E. Pocar.

55. ENRICO DE NEGRI, *La teologia di Lutero. Rivelazione e dialettica*.

56. MAURIZIO BONICATTI, *Studi sull'Umanesimo*. Secoli XIV-XVI. 109 tavole f. t.

57. E. ZELLER - R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*. Parte I: I Presocratici. Vol. V: Empedocle, Atomisti, Anassagora. A cura di A. Capizzi.

58. RAYMOND DE ROOVER, *Il banco Medici dalle origini al declino (1397-1494)*. 27 tavole f. t. Trad. di G. Corti.

59. NICOLAI RUBINSTEIN, *Il governo di Firenze sotto i Medici (1434-1494)*. Trad. di M. Luzzati.

60. NORMAN H. BAYNES, *L'Impero Bizantino*. Trad. di M. Attardo Magrini.

61. MARIO UNTERSTEINER, *La fisiologia del mito*. Seconda edizione accresciuta e aggiornata.

62. EMILIO GABBA, *Esercito e società nella tarda Repubblica romana*.

63. C. M. BOWRA, *La lirica greca da Alcmane a Simonide*. Trad. di G. Lanata.

64. E. ZELLER - R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*. Parte II: Da Socrate ad Aristotele. Vol. III: Platone [Tomo II] e l'Accademia antica. 2 volumi. A cura di M. Isnardi Parente.

65. MARC BLOCH, *La servitù nella società medievale*. Trad. di M. T. Grendi Hirschkoff.

66. GAETANO DE SANCTIS, *Atthís. Storia della repubblica ateniese dalle origini alla età di Pericle*. Nuova edizione con le aggiunte dell'Autore. Premessa di S. Accame con documenti inediti.

67. GAETANO DE SANCTIS, *La guerra sociale*. A cura di L. Polverini. Premessa di S. Accame.

68. WILLIAM M. BOWSKY, *Le finanze del comune di Siena (1287-1355)*. Trad. di K. Isaacs e G. Salinas.

69. MYRON P. GILMORE, *Il mondo dell'Umanesimo (1453-1517)*. Trad. di M. Luzzati.

70. ÁGNES HELLER, *L'uomo del Rinascimento*. Trad. di M. D'Alessandro.

71. WILLIAM TARN, *La civiltà ellenistica*. Introduzione di M. A. Levi. Trad. e aggiornamento bibliografico di G. Daverio Rocchi. 4 tavole f. t.

72. PAUL OSKAR KRISTELLER, *Concetti rinascimentali dell'uomo e altri saggi*. Trad. di S. Salvestroni.

73. E. ZELLER - R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*. Parte III: La filosofia post-aristotelica. Vol. IV: I precursori del Neoplatonismo. A cura di R. Del Re.

Eduard Zeller (Kleinbottwar 1814 - Stoccarda 1908) insegnò a Berna, Heidelberg e Berlino. Oltre a questa monumentale *Filosofia dei Greci*, di Zeller La Nuova Italia ha pubblicato il *Compendio di storia della filosofia*.

Rodolfo Mondolfo (Senigallia 1877 - Buenos Aires 1976) è stato uno dei massimi storici della filosofia antica. Nel 1907 successe a Roberto Ardigò nella cattedra di storia della filosofia dell'Università di Padova. Insegnò poi nelle Università di Torino e di Bologna ove rimase fino al 1938, quando le leggi razziali lo costrinsero all'esilio. Chiamato dapprima all'Universidad Nacional di Córdova, in Argentina, divenne nel 1948 direttore dell'Istituto di filosofia dell'Universidad Nacional di Tucumán. Nel 1954 fu nominato professore emerito nell'Università di Bologna.

Vittorio Enzo Alfieri (Parma 1906), noto per i suoi studi su Lucrezio e sull'atomismo greco e per i saggi raccolti nel volume *Filosofia e filologia* (Napoli 1967), ha insegnato storia della filosofia nell'Università di Pavia. Fu designato dal Mondolfo quale suo successore nella direzione della presente opera.

Raffaello Del Re, nato a Bologna, allievo di Rodolfo Mondolfo, ha insegnato letteratura greca nell'Università di Roma. È autore di numerosi studi sulla poesia e il pensiero antico, con particolare riguardo alla filosofia greca post-aristotelica e alla filosofia romana. Ha curato edizioni con traduzione e commento di opere di Cicerone, Seneca, Plutarco, Boezio ecc. Ha in corso di pubblicazione un dizionario filosofico e altri lavori.

Volumi pubblicati:

I 1. I presocratici: Origini, caratteri e periodi della filosofia greca. A cura di Rodolfo Mondolfo.

I 2. I presocratici: Jonici e Pitagorici. A cura di Rodolfo Mondolfo.

I 3. I presocratici: Gli Eleati. A cura di Giovanni Reale.

I 4. I presocratici: Eraclito. A cura di Rodolfo Mondolfo.

I 5. I presocratici: Empedocle, Atomisti, Anassagora. A cura di Antonio Capizzi.

II 3. Da Socrate ad Aristotele: Platone [tomo II] e l'Accademia antica. A cura di Margherita Isnardi Parente.

II 6. Da Socrate ad Aristotele: Aristotele [tomo III] e i peripatetici piú antichi. A cura di Armando Plebe.

III 6. La filosofia post-aristotelica: Giamblico e la scuola di Atene. A cura di Giuseppe Martano.

ZELLER
MONDOLFO

LA FILOSOFIA DEI GRECI
NEL SUO SVILUPPO STORICO

73